6

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明



卢梭的苏格拉底主义

卢梭的苏格拉底式爱弥尔神话　（埃利斯）

卢梭的苏格拉底主义（梭伦生）

贾谊《新书》与《左传》关系考辨（潘铭基）

俄耳甫斯教祷歌十一首（吴雅凌译）

诗说（陈柱）

华夏出版社



卢梭的苏格拉底主义

经典与解释

忽略了语言富有想象力的象征意义，就忽略了语言最具力量的表达。

——《爱弥尔》

卢梭公开表明了自己对柏拉图对话的崇拜，尤其《王制》使他认为，教育是小说的事。苏格拉底作为主要发言者讲述了一个“关于英雄教育”的“故事”——《爱弥尔》的作者讲述了一个浸润着古代精神的同样的故事。

——埃利斯

卢梭与其他先行者的差别在于，他懂得区别何谓年代顺序的起点，何谓理想顺序的原理。

——让·斯塔罗宾斯基

哲学并不沉思基督徒的上帝，神学家也不沉思哲人的本体。然而，如今形而上学问题成了学问领域的主导问题，喜好思辨的信徒就不能撇开这些问题。上帝与形而上学的世界的关系，不能等同于上帝与世界的关系；上帝与世界的关系，《圣经》已经讲清楚了，但亚理士多德的形而上学讲了另一种世界的构成，对沉思的基督徒来说，必得对这一形而上学的世界构成作出回答。

——刘小枫

历史不仅仅研究物质现象和政制。其真正研究意图在于人类的精神。它必须尝试着了解这个精神在人生的不同年龄阶段、相信什么、思考什么、感受什么。

——古朗士

责任编辑：陈希米　田娟华
封面设计：房海莹



ISBN 7-5080-3718-9
定价：36.00 元

经典与解释(6)



卢梭的苏格拉底主义

■ 主编／刘小枫　陈少明

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

卢梭的苏格拉底主义/刘小枫,陈少明主编.
—北京:华夏出版社,2005.4
ISBN 7-5080-3718-9

Ⅰ.卢… Ⅱ.①刘… ②陈… Ⅲ.卢梭,J.J.(1712~1778)-哲学思想-研究 Ⅳ.B565.26

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第026913号

卢梭的苏格拉底主义

刘小枫 陈少明 主编

出版发行:华夏出版社
(北京东直门外香河园北里4号 邮编:100028)
经　　销:新华书店经销
开　　本:670×970 1/16
印　　张:20.5
字　　数:340千字
印　　刷:北京圣瑞伦印刷厂
版　　次:2005年4月北京第1版
2005年4月北京第1次印刷
定　　价:36.00元

《经典与解释》缘起

西方的启蒙思潮不仅横扫了中国的学术统绪，也终结了西方的古典时代。然而，随着20世纪末的来临，启蒙思潮也免不了被自己的西方子孙横扫的命运“道术为天下裂”，无论西方还是中国学界，学问因与社会生活的变迁相适应已然支离破碎——世纪之交，新思潮、新学说风起云涌，惶然心态千姿百态。

科学与学问既不当浑然不分，亦不可渐行渐远，一者关乎种种解救时弊、整顿现实生活的实用知识，一者关乎个体乃至国家的精神教养。学问的资源不在现代以来不断推陈出新的科学原理，而在冲和古秀的历史经典。如今，无论西学、中学均面临如下抉择：要么追随现代之后学彻底破碎古典学问，要么修复古典学园、重新整顿精神教养。

“经典与解释”原为中山大学哲学系出版的一部文集的书名，如今我们决意将书名变成学问的方向。重拾中西方古典学问坠绪，不仅因为现代性问题迫使学问回味古典智慧，更因为古典学问关乎亘古不移的人世问题。古学经典需要解释，解释是涵养精神的活动，也是思想取向的抉择：Errare, mehecule, malo cum Platone, qaum cum istis vera sentire（宁可跟随柏拉图犯错，也不与那伙人一起正确——西塞罗语）。举凡疏证诠解中国古学经典、移译西学整理旧故的晚近成果，不外乎愿与中西方古典大智慧一起思想，以期寻回精神的涵养，不负教书育人的人类亘古基业。

中山大学中国哲学研究所
中山大学比较宗教研究所

目　录

论题:卢梭的苏格拉底主义

古典作品研究

思想史发微

古文今刊

旧文新刊

书　评

(本辑主编助理:张丰乾　黄群)

论题：卢梭的苏格拉底主义

卢梭的《论人类不平等的起源和基础》

让·斯塔罗宾斯基 著
吴雅凌 译

[中译编者按]本文作者让·斯塔罗宾斯基(Jean Starobinski)是著名的卢梭研究学者,由他编辑、校勘的《论人类不平等的起源和基础》连同注释和相干文献,篇幅长达千余页——普及版也注释不少,连同正文有近三百页(Gallimard 1967/1985/2002),本文即他为这个普及本写的导言。《论人类不平等的起源和基础》虽然已经有了两个中译本(晚近的新译本在注释方面未见有所推进),卢梭的这部传世之作的意图对国朝学界似乎仍然晦而未明。

《论科学与艺术》(Discours sur les sciences et les arts)发表四年之后,第戎学院(l' Académie de Dijon)公布了一个新的征文题目。这使卢梭有机会进一步发展自己的学说,也使我们有机会再一次欣赏天才与约束的碰撞。环境(la circonstance)对于这篇论文诞生所起的作用,恰如卢梭在其体系内所论证的环境在人类演变过程中的作用。人类为了生存面临种种阻碍和不幸,被迫运用其所有的努力和才能。至此,可完善性(la perfectibilité)作为潜在的能力,只有"借助环境"才可能发挥功效。

对卢梭而言,新的征文比赛将是自己在思想上取得决定性进步的机遇(或机缘)。这一次,他要做的将不再是努力博取第戎学院院士们的选票——此时卢梭已经声名显赫,取悦他人、夺取桂冠,对他而言并不重要。卢梭将要凭借其学说的规模与严密,也就是这一学说的无懈可击,以新的方式突显自己,脱颖而出。如果说《论科学与艺术》还保留着一些意图博

取评审好感的章节,《论人类不平等的起源和基础》(下文简称《论不平等》)则以其艰涩和纯净,显得对任何为赢得学院掌声而必须的谨慎和让步不屑一顾。卢梭一提出某种艰难的真理,迎面便遭遇偏见者的打击。但他恰恰想通过这样的挑战,重新思考那些重大的根本性问题,从而传递这样的思想带给人的狂热。这样一篇论文在当时不可能得到支持,当年,第戎学院对卢梭征文的评审记录便证明了这一点:

> 没有读完。因征文过于冗长,败坏风俗等等。

在刚刚公布的征文比赛促动下,卢梭终于可以清楚阐释自己的学说,并加以充分的论证。卢梭因《论科学与艺术》而树立的对手们指责这一学说充满矛盾和诡辩。新的论文将使人看到,有关社会腐化的批判,是作者经详细调查之后严格遵循哲学讨论(或科学讨论,因为在当时,两者的区别并不明显)的规则得出的结论。让·雅克为自己的激情加上了前所未有的推论结构。他要展示(démontrer)自己在樊尚(Vincennes)森林散步时奔涌而出的灵感具有坚实的历史依据。卢梭将在新的论文里全面解释自己在《论科学与艺术》中以激昂笔触略微提及的东西,以及自己在有关科学与艺术的笔战过程中所发现或模糊感到的东西,他将以事实、证据、推理等等武装自己,从而也满足那些挑剔的读者。由此,"音乐家卢梭"将完成自己的蜕变。卢梭向我们展示,他不仅具有道德雄辩的才能,还可以和毕丰(Buffon)、孔狄亚克(Condillac)一起与那些"哲人们"和"文人们"抗衡。

此前,卢梭曾经如此回答斯塔尼斯拉斯(Stanislas):*人类不幸的最初起源是不平等*。现在,他感到有必要进一步探讨,"*刨根究底*"(creuser jusqu'à la racine)。不平等导致了人类的不幸,那么又是什么导致了不平等?我们只有检查不平等的起源,才能最终了解人类不幸的真正起源。

几年后,卢梭解释自己的文学生涯,正好呼应了他在《论不平等》中揭示人类能力发展时的观点:这样的演变过程来之不可抗拒,后果又不堪设想。某种更有利的偶然机遇或者会延缓这一演变,但现在人类只能去面对它,毫无回头希望。《论不平等》虽为一部应时之作,却又是一部体现了某种深刻潜在性的必然之作,在世界史范畴里揭示了人类面临环境的兴衰变迁。《论不平等》以其本身的诞生过程阐明了生存之风险,恰恰就是该文思想的缩写。

让·雅克在解释不平等问题之前,就已经在自己的生命中经历了不平等——这一点显而易见。卢梭从父亲处得到的教育,不仅有古罗马的高傲勇气,还有尖酸的愤事嫉俗情绪。他从日内瓦公民变成了"下等公民":当过受虐的学徒、仆从、家庭教师、私人秘书以及迷茫的音乐家,出人过宽厚的农场主们的沙龙。怎样的境遇,怎样的凌辱,怎样的经历!在华伦太太身边,他过得很幸福,但总是消除不了经济上无法独立的尴尬。他几乎拒绝了所有人的资助(除了偶而接受别人强制给他的"俸禄"以外),但对华伦夫人,他从来没有完全亏欠的想法:他的理想生活显然是在情感上依赖她、经济上则独立自足 同样,他在尚贝里(Champéry)和夏尔梅特(Charmettes)学习音乐与文学,过着孤单的生活,也不仅仅是凭着自己的兴趣。他希望有一天能够养活自己,并且还清债务。他想向"妈妈"证明,她当初收容他,供他生活,并没有做错。从卢梭年轻时代的资料来看,他很早的时候就为"不受他人接济地生活"(《致父亲的信》,1731,摘自《卢梭书信全集》[以下简称 C. C.],t. I,p. 13)而忧虑。他在感到自己卑微的社会地位时,不能不渴望有一天出人头地,得到补偿。他拒绝采取不够光明正大的权宜之计,尽管许多人都这么做,而寄生的上流社会也往往容忍之。卢梭要通过严肃的工作和个人的努力挣开束缚。他感觉到了自己的价值(这种价值恰恰存在于情感之中),感觉到了自己的命运与当前的状况之间的差异。他本该得到更多。不过,按照某种近乎算术式的比例法,命运总会为每个人保存根据其价值所累积的财富。于是,让·雅克自我安慰,他虽贫穷,但却意识到自己的敏感:

> 夫人,为什么会有一些心灵对于伟大、崇高、悲怆之事如此敏感,另一些心灵却似乎只是卑躬屈膝,阿谀奉承?命运似乎对此作出了某种补偿。命运没有抬高前一种人,却在荣耀与高贵方面使他们与后一种人比肩。(《致华伦夫人的信》,1737 年 9 月 13 日,C. C. ,t. I,p. 49)

然而,这样的自我安慰只能算口头上的,不足以使让·雅克向即定秩序妥协。卢梭在年轻时期更多地表现出某种怨恨的语气,反抗之中更带有"以其不幸引起关注"的浪漫憧憬:

> 对于一个敏感且如我一般思考的人来说,由于缺乏其他办法而

被迫向他人寻求援助和救济,是一件太严酷的事。(《致萨瓦政府》,1737,C. C. ,t. I,p. 110)

如果卢梭跨过壁垒,加入富人行列,是否就是与自己的命运达成和解了呢?卢梭很快明确了立场。他受了太多不平等的苦,已经无法在机会来临时改善生活安定下来。在年轻时代,卢梭经常抱怨自己贫穷,但随着时间的推移,他逐渐形成一个信念,贫穷使他处于"好的那一边",他越来越为之感到骄傲。不平等不是某个人单独的经历,不应该使人产生卑微感。不平等是人类共同的命运,不平等使人感到友爱。卢梭最终对此非常"敏感"(sensibilisé),因为,既见过农村的悲惨,又见过城市的贫乏。在让·雅克年轻时代的信函里,我们已经能够找到《忏悔录》第4卷中著名篇章的影子。1737年,在蒙特贝里(Montpellier),他目睹过许多法国人在那个时代无法看见的情景,他为无人感到惊奇的事情而感到惊奇:

街边满是豪华大酒店和覆盖着尘烟的凄凉的小茅屋。居民中,一半非常富有,另一半极度贫穷。但是,他们的生活方式卑劣肮脏,简直让人无法想象。从这一点看来,他们都一样下贱。(《致J.-A. Charbonnel 的信》,1737,C. C. ,t. I,p. 61)

在此卢梭指出了富人与穷人"同等"下贱,似乎已经预示了《论不平等》的结论:当不平等达到极限时,所有人——无论受益者或受害者,都将毫无例外受困于不幸和暴力。

弗兰格耶先生(M. Francueil)曾经提议请卢梭做出纳。金融职业的生涯似乎马上在他面前敞开了。但卢梭经过短暂的犹豫后严肃拒绝了。接着,他就病倒了,仿佛他的身体也在抗议。机不可失。这个机会本来能够使卢梭变得富足,成为不平等关系的受益方。卢梭在十九岁时,就在写给父亲的一封信中表明了自己的原则:

比起辉煌的奴役,我更看中惨淡的自由。(《致父亲的信》,1731,C. C. ,t. I,p. 13)

毫无疑问,这是普鲁塔克式的宣言。但卢梭却也必须具有足够的纯真和天才,才能遵循这一原则。卢梭的独特不在原则本身,而在他对原则

的忠诚信守。在这一点上,卢梭从来没有改变过。在变革的时候,卢梭利用文学上的成功,故意炫耀自己的独立和贫穷。他这样做不只是为了引人关注自己的人格:这样一种斯多亚(旧译"斯多葛")式(或犬儒主义)的品德展示,别具意义,并带有基本影响。卢梭作为孤独的道德家,在所有观点中异军突起;他穿着穷人的外袍,却尝试着给出普遍性的教诲。他蔑视羞耻和虚伪。他以自觉丧失的生存控诉社会不平等,昭彰警世。从《忏悔录》里的供认(aveux)开始,许多评论者都指出,这种行为具有戏剧效果和勉强意味。但是,这并非毫无意义的伪装。这是一种"示意"(manifestation)。其中的奥妙,可以通过心理学上一切严格自省的手段得到揭示:意识自设信念,与犹豫不决的存在波动相联系,无法单纯地陷入日常生活的无意义之中。任何选择都是极端。然而,此处选择的道路却与某种深刻需求相符:即让·雅克对其根源和社会阶层的忠诚。当他的生活条件有可能得到改观时,当他有机会利用文学上的荣耀跻身上流社会时,让·雅克以挑战姿态决定保留自己的贫穷状态。他并不满足于忍受自己那收入微薄的生活:他自愿承担这样的生活,以此向自己那些幸运的读者证明,在当前的社会状态下,人若要生存得具有尊严、并在道德上合乎正义,只有在极端贫困之中才可能实现。让·雅克提供了真实准则的范例,这将迫使大人物和有钱人自我认识,自我谴责:他们的财富和权力都是巧取豪夺。这样一个著名人物,却选择以抄乐谱为生,足以让人认清财富之滥而无理。卢梭揭示了社会卑微和道德高尚之间永恒而必然的关联。不平等来源于带有虚荣特点的妄想(le délire)。一旦摆脱了这种妄想,我们就能睁大眼睛,看清不平等的本来面目:某种非真实的魔幻(maléfice de l'irréel)。不平等欺骗了人类,使其迷乱,进而使非现实败坏日常的现实。更有甚者,表面的抽象妄想可能转化为痛苦或犯罪。在那封被译成编码的致弗兰格耶夫人的著名信函中,卢梭解释他遗弃自己的孩子,把过错归咎于社会制度:

> 正是富人的养尊处优,正是您的养尊处优,从我们这里剥夺了我的孩子们的食粮。(C. C. ,t. II, p. 143)

在此,卢梭以控诉为自己申辩。人们归咎在他身上的罪恶,事实上却是万恶的社会在他身上犯下的罪。而作为受害人,他受到了双重的侮辱,因为,他既要承受不平等的重负,又要受到道德谴责的惩罚。另外,卢梭

也想保持受害人的身份，从而保持受害人的正当权利（le bon droit）。对卢梭而言，不利处境反而是上天恩赐的状态。但是，为了保持这样的状态，卢梭做了多少努力！为了拯救这样的自由，卢梭遭受了多少猜忌、拒绝和争执！卢梭拒绝了礼物、年金、额外报酬等等，不愿意让自己因感恩而受到限制，也不愿意在自己和资助人之间建立任何暧昧不清的友谊。因为，在类似关系中，不平等往往被虚伪地否认，私底下却无处不在。接受救济，无异于承认自己的卑微，从而被迫与这些救济者结交。这些救济者的表面关怀，往往只是为了显示社会不平等，同时做出努力改良的样子。让·雅克称自己忘恩负义：他所要求的平等，是自由意识的相互作用，排除任何形式的依附，首先就是排除慈善者的救济所造成的依附（值得一提的是，爱弥尔和渥尔玛夫妇恰恰做过这类有罪的、卢梭本人往往抗拒的举动）。卢梭采取了什么也不接受的立场，以便自己什么也不亏欠。他生活贫穷，但活得尊严；他把自己暴露在公众好奇而惊异的眼光中。一直以来，手工业者的生活粗茶淡饭，从不受人关注。卢梭使这种生活变得"可感"（visible），甚至令人想望。第欧根尼（Diogène）放弃自己的所有，直到最后一只碗。相比之下，富人看见周围环绕的奢华，不能不感到羞愧——觉得自己如此不幸，满眼黄金，尽是烦恼，情愿走到另一边去。正是在这样的时刻，富人准备好了倾听《论不平等》。

命运与生存条件的不平等，政治与司法的不平等：在正常逻辑下，这两种不平等区别分明。但事实上，两者又互相依赖。卢梭在两者的同时存在中感觉到了其实际关联，他比任何人都更强烈地意识到这种关联的涵义，尽管在这时他还没有做出一些必要的分析。

《论不平等》显示卢梭在思考方面做出了不同寻常的努力。这些努力并不仅仅是为了赋予卢梭那漫长而充满激情的反抗一个推论和系统的组织结构。卢梭运用个人经历，是为了超越自我，使这一经历上升到普遍化的水平。事实上，在卢梭的早期作品里，我们已经能够找到某些具有强烈涵义的宣言，只不过涉及范围较为有限。这些宣言要么各自独立，不可能综合成一个完整的理论，要么与让·雅克的个人遭遇有过分紧密的联系。

从任何意义上来说，《论不平等》都超越了卢梭传记所能达到的有意或无意的写作意图。倘若卢梭想要凭此论文得到第戎学院的选票，那么，他做得实在差强人意；倘若他只是想在返回故乡的时候发表一份宗教信仰声明，那么，他又似乎走得太远。论文中存在着某些过分（excessif）的

东西,正是这种过分影响了读者预期的和解效果。卢梭在论文中表明了自己的公民身份,行文直接针对日内瓦共和国;与此同时,他又呼唤全人类,邀请所有人来欣赏回头浪子与故国的对话。这一对话在时间和空间中引起的巨大回响,连卢梭本人也始料未及。无论如何,他所做的已经超越了与日内瓦共和国言归于好的条件。日内瓦人喜欢平和安静的方式。让·雅克在文坛名声鹊起,如今回归故里,重作日内瓦的公民,弄得沸沸扬扬,满城皆知。在许多人眼里,这已经太过宣扬,何况他们也许还能记起当年那个偷东西的小学徒。更糟糕的是,卢梭的献辞虽然对共和国的形象大加恭维,却不无教训意味。卢梭把献辞写给了日内瓦的全体公民,但事实上,更为合乎礼仪的做法却只需敬献给小议会(le Petit Conseil)的贵族们。凡此种种,都可谓卢梭刻意显示的笨拙。他决意以自己的方式热爱日内瓦,哪怕会招致别人的不悦或误会(或者,同样道理,哪怕使别人不得不承认错误,使别人感觉到,与他那火热的爱国情操相比,他们何等冷漠,何等缺少品德)。卢梭没有遵照正常礼仪,在发表献辞以前知会日内瓦政府,因为,他并不确定自己真的会受到欢迎。他似乎已经预见到事情的结果,在与日内瓦友人的通信中,他提前带上了为自己辩护的语气:

> 孤立于人群之外,在社会中无所坚持,不再有任何抱负奢望,只在他人的幸福里面寻找自己的幸福。我想自己至少可免于偏见。偏见往往使最聪明的人的判断屈服于显然更有利的道德准则。(《致Perdriau 的信》,1754 年 11 月 28 日,C. C. ,t. III,p. 57)

在日内瓦停留期间,卢梭全心投入自己的"共和国热忱"(enthousiasme républicaine)。但几周以后,他重新退守距离。从此,他以局外人的身份发言。尽管在标题下面自豪地加上了日内瓦公民让·雅克·卢梭,题辞却献给了尚贝里的萨瓦城。正如《忏悔录》中所说,此处的预防措施有用,可以避免法国方面或日内瓦方面"钻空子"(éviter toute chicane)。卢梭所需要的恰恰就是这样的空子:文章写给日内瓦人,却在日内瓦以外发表——整个欧洲都听到了卢梭的宣告,而他却以日内瓦公民的身份写作。卢梭是双重的局外人。无论在何处,他都是叙述别处的人。任何敬意荣耀都既不能留住他,也不能恐吓他。他不与任何人有任何共同话题,除非无人了解的真理,或者遭受放逐的品德。卢梭属于另一水平线,另一

种需求,另一个国度(一个理想之国,与现实中的法国或日内瓦无关)。退隐造成距离,卢梭想必十分清楚其中的缺陷(甚至错误),但他同时感到这一缺陷转变成为某种奇异的力量。对此,他多次反复强调,尤其写给马勒塞尔(Malesherbes)的第四封信:

> 你们的文人徒劳叫喊,孤独一人对天下人无益,无法尽其社会义务……谁要是为他们过应该过的生活做出榜样,确实了不起!谁要是在没有体力和健康的条件下用自己的双臂劳作,但敢于从隐居之地高扬真理的声音,确实了不起!谁要是提醒狂热的人们注意造成他们不幸的舆论,确实了不起……倘若我在日内瓦生活,我就不可能出版《论不平等》的卷首语,甚至也不能以我写它时的语调反对喜剧的设置。与我目前在隐居中相比,生活在我的同胞中,我对他们就会更加没有裨益,假如我在应该活动的地方活动,我住在什么地方,又有什么关系?[①] (《卢梭全集》,Pléiade 版,t. 1,p. 1143)

卢梭自愿做所有社会的局外人。但在《论不平等》中,恰恰是这个局外人成了受侮辱和受欺凌者的代言人,成了所有在社会制度的压迫下(无论在法国还是在日内瓦)生活的局外人的传话人。卢梭不仅从圣·日尔曼森林深处向所有人说话,还决意通过自己的写作和榜样,向所有人展示完整的人的形象。他孤立自己,使自己区别于他人,只不过是为了从两个方面——事实(faits)的秩序和义务(devoir)的秩序两个方面,更好地揭示普遍意义。由此,卢梭脱离所有现存的共同体,中断所有直接联系,以思考人类的生存条件,寻索更为公正的共同体,更为幸福的直接性(immédiateté)。

卢梭发现了他那伟大的创作方法。在此,我们可以欣赏到大师的精湛技艺,及其表露无遗的气魄。卢梭找到了与其略带严肃的天才相符的笔调。高傲的雄辩是其中最为重要的特点。在此之上,卢梭依次加上了修辞的跃进、紧逼不舍的推理、论战的气势、大量深入研究的信息资料,以及想象力的自由发挥。所有这一切,凭借卢梭无以伦比的智慧,都充分活跃起来。卢梭从哲学家、法学家、自然学家、历代旅行家身上汲取营养,但这一点在《论不平等》中显得无足轻重。他在吸收的同时也加以消化,读

---

① [译按]译文采自《卢梭自选书信集》,刘阳译,南京:译林出版社,2002,页 72-73。

者无须依赖前人的理论。《论不平等》包含大量原始资料,足以使学究们探游其中乐此不疲。但更为重要的是,作为一部原创著作,《论不平等》开辟了思索社会本质的历史新纪元。

显然,卢梭决心向公众展示某种经过武装的思想(pensée armée)。《论不平等》是一部精心设防(fortifiée)的著作。读者很快就能注意到:作者的设计天衣无缝。在最后的注释中,有一些篇幅冗长……卢梭的肯定与否定如此不容置疑,斩钉截铁,这使他所展现的形象具有某种奇异的力量。在此,卢梭的文风集合了所有的说服方式。《论不平等》不再像第一篇论文那样,只有控诉和指责,而是一种真正意义的"探查"(investigation)(该词由卢梭所造)。卢梭把自己的激情发挥到极致,令人震撼、让人愤慨。同时,读者也不应忽略作者在某些地方有所保留或刻意强调,正是这些细微之处修缮了思想的发展。让我们首先达成一致:卢梭有权通过种种重大矛盾,通过转换问题重心,"辩证"(dialectiquement)地构筑自己的著作。《论不平等》引起如此之多的误解误读,在于人们往往断章取义,过于仓促做结论,从而忽略了这样一个问题:卢梭做过许多激情洋溢的定论,但往往会在下文删除或修改。在很多情况下,我们往往只抓住了卢梭的某个表露时刻,而非掌握了他的真正哲学。

卢梭揭开《论不平等》的序幕时郑重其事——题献、序言、本论形成三柱廊,让我们得以在其间缓缓前行,就好像卢梭有意以象征手法揭示,真正的人类起源与今天的我们隔着多么遥远的距离。在前行中,我们得到几个形象的引导:从现代的日内瓦起,卢梭溯及柏拉图和雅典学院,最后说到原始森林——人类的全部历史便是从这里开始的。让·雅克在提及最初的沉默的人之前,先以演说者身份出现,仿佛他周遭有一群听众。随着情感从现实到想象中的普遍化的发展,他所针对的听众逐渐发生了改变:日内瓦公民、伟大的雅典人,最后是全人类。

> 人啊,无论你来自何方,无论你持何观点,请听一听,这是你的历史。

神话[叙事]的笔调揭示了秘密。如果说,在卢梭的所有作品中,《论不平等》最少体现卢梭的基督信仰,那么,原因不仅仅在于,这篇论文刻有"百科全书"精神的烙印,受到狄德罗的影响,而且还在于,此文作为对人的揭示,从头到尾就是某种特殊的宗教意义的行为,因而替代了基督的

历史。卢梭重新创作了一个哲学版本的“创世纪”,其中伊甸园、原罪、语言的混杂等等,一概不缺。这个关于起源的故事版本褪去宗教外衣,剥离神话涵义。它以另一种语言重复《圣经》,从而替代了《圣经》。《论不平等》的语言是一种推测沉思的语言,不存在任何超现实的成分。基督教的理论虽被废弃,其结构模式仍然为卢梭的思想服务。在最初的生存状态下,人呈现出某种近乎动物的特性。那时的人幸福——这种最初的生存状态便是“天堂”。人只在有机会施行理性时才脱离动物状态。随思索而来的,是有关善恶的认识应运而生,人焦虑地意识到分离存在(l'existence séparée)之不幸;这便是“堕落”。

“这便是你的历史!”只不过,卢梭要对我们说起的历史,与史家们关注的历史并不是一码子事。他并没有谈论历史上的帝国及其命运。他往后退;他想从更远的角度来观察事物。第戎学院提出了“一个有关政治权利的问题”,卢梭想“仅限于做出普遍而纯哲学的探讨,不带任何个人色彩、任何实践意味”(《致 de Créqui 夫人的信》,C. C. ,t. III, p. 170)。事实上,卢梭的探讨并不关注历史上的事件,而是思考人如何从一开始与历史无干,转而循序渐进地成了一种历史性的存在。

人从纯动物状态转变而成历史的主体和动力,原因何在?由于缺少经验,这种转变只能以推测的方式得到叙述:我们重绎的历史只是一种假定。我们所掌握的全部资料都从人类得到发展之后开始,并且还受到历史运动的影响。必须追溯到更早的时候。想要把《圣经》的见证暂放一边,以某个接近动物的愚昧的人形象为出发点,就必须把事实(faits)完全排除在外。事实是人的历史性痕迹,把人留在了历史中。牵绊历史往往使人脱离本原。因此,为了看清人类历史的诞生,必须走出历史。谁是向导呢?各种游记,因其作者亲眼看见了野蛮人的生活。当然,这些游记所叙述的社会都不能向我们展示纯粹的自然人:在卢梭看来,加勒比人(les Caraïbes)和霍屯督人(les Hottentots)都已经“变质”(dénaturés),受到了文明的异化;但他们在我们身后,如此遥远,以至于当我们回头时,便仿佛看见了起源的方向。在这些用羽毛和赭石装扮自己的人背后,我们看见了一个裸露而孤独的人的形象。在诸多人种志事实的支持和指导下,想象可以作出大胆的推测。

让·雅克还有另一个向导。为了描绘人的原始构成,他转向了自己的内心。卢梭毫不怀疑,自己就是个“自然人”,或者至少,自然的记忆尚未从自己身上完全褪去。唯一的差别在于,他是“熟知内情的人”(initié)

(这个用语首次出现在《论科学和艺术》中)。卢梭在圣·日尔曼森林创作这篇论文,可以放任自己的想象力:即使最初的人的形象属于"心灵的产物"(créateurs selon son coeur)这一幻想范畴,卢梭也不会迷失,因为,在他心中始终保有自然的不可磨灭的烙印。空想不会说谎。起源是过往中最久远的一点,但幸而也是让·雅克主观性里最深刻的一点。其他哲人满足于干涩的思辩之处,卢梭却要动用自己内在诗意的直觉。对他而言,原始(l'originaire)不是智力游戏的起点,而是产生于有意识的存在之源的一个形象。自然状态首先是实际的经验,是永恒童年(enfance perpétuée)的幻影,卢梭说起来时,仿佛他真的亲眼见过:

> 今天,自然被如此改头换面,恶意污蔑。自然的画家和辩护者上哪里去找自己的模范,如果这个模范不是出自他们的内心?他们只能以自己的感觉来描绘这个模范。(《卢梭全集》,Pléiade,t.1,p.936)。

因此,对卢梭来说,基础推测正好与内在事实相吻合。偏见与激情一旦区别开来,经验与偶然一旦得到避免,时间的深度就变得清楚,我们看到这样一个生命,有着近乎纯粹的感觉,与自动性(l'automate)和动物性(l'animal)几乎没有差别,除了还具有某些潜在的能力和某种尚无用处的自由以外。当格劳库斯(Glaucus)洗去身上的藻盐,露出本来的面目,便是这样的一种状况。

以避免和否决的途径重返起源。洛克、孔狄亚克、毕丰都提出过类似的假设,做过剥除精神外衣的试验。意识在最初的觉醒时刻,尚是空白,毫无想法(哪怕最简单的)。它看见一些信号,感到惊讶,于是思索,有所获得。一切从惊愕开始。然而,洛克和孔狄亚克急于重新塑造、装饰他们的模型,对其进行加工,还主观地附加了感官材料。他们从未想过把这一假设投射至人类历史的时间深度之中。对于洛克而言,孩子、傻子和野蛮人都无异于"白板"(table rase)的例子。人们是否敢于对他们说话,教育他们?他们只要具备思维能力,很快就都会像小哲人一般。卢梭没有更换假设的基础,但增加了两点——其他人没有真正考虑过的两点。首先是集体的尺度:仅仅追溯单个意识的假设性起源还不够,必须刨根究底,观察人类的起源。因此,我们不可能在某种抽象的时间里重建事件发生的自然顺序:只有在考察整个人类历史的基础上,我们才有可能正确解释

当今的人类。卢梭考虑时间参数和集体参数，彻底排除了神意的解释，由此开创了后人称为历史社会学的这门学科。我们不可能了解现代人，如果我们对教育他的社会一无所知；我们也不可能了解社会，如果我们对其构成方式毫无认识。在卢梭看来，问题必须溯及根本，即一切假设的出发点在于，群体由孤立的个人相遇组成。通过倒退至最久远的过去，我们得以俯视，在"众多的世纪"(la miltitude de siècles)里，人与自然、人与人之间的关系得到怎样循序渐进的发展。我们顺便还可以发现，卢梭的智力教育缓慢而充满奇遇，这与他强调理性的成熟不应缺少漫长进程，两者之间存在着许多巧合。在历史的兴衰变迁中，人类逐渐使自己的道德才能适应新的需要：人类并非一开始就是有理性的动物，人只在不做物时才变得有理性。

然而，不再作动物，便意味着丧失某些特权。自然人的"身体"(physique)以健康程度来定义；自然人的"道德"则是"直接的生活"(la vie immédiate)，是热情与骄傲的自发冲动。卢梭想象最初的人类生活在某种分散(dispersion)状态之中，他们不联合自己的同类，也不受任何控制。他们没有任何交流的需求，因此也不会觉得孤立。在他们与外界之间，尚未存在任何疏远的形而上距离。最初的人类与其周遭环境达成了完美的均衡状态：个人属于世界的一部分，而世界也属于个人的一部分。在需求(le besoin)、欲望(le désir)和世界之间只有和谐。欲望被控制在瞬间之中，从不会超越需求的严格限度。需求只来源于自然，往往很快就得到满足，不致使自然人形成缺失意识。原始森林满足一切需求。这便是一种幸福的写照。最初的人孤独、悠闲、酣然欲睡、绝少欲望、容易满足。他的国度是那伟大的"不可比拟"(mesure pour rien)。此时，历史尚未开始运行。卢梭在自己的思旧情怀(la nostalgie)的驱动下，召唤这一逝去的天堂，重新提出一个前年梦想的主题：无论何时何地，人类一旦明白时间终会带来死亡，便会设想一个史前的天堂，设想这个天堂本身也为时间所毁灭。

如此简单的均衡状态便是人类获得幸福的唯一条件。果真如此，人类构造的改变，无论在表面上是权力的获取或者增长，都因不幸的泛滥而造成。在自然的完满状态里，再小的一个缺口也有可能导致满溢的历史之水流逝。失衡将促使产生某种潜在的巨大能量。人的智力得到发展，伴随之的是欲望与目标的不对称增长。人类从此大受其苦。当他想要强制自然，把自己的秩序加诸自然之上，他便引发了混乱和战争。由此，从

某种含糊的角度上来说,人类技术与智力的发展,可以解释为《创世纪》所说的堕落。在这样一个从文字上被定义为"崩溃"(la dislocation)的过程中,人类脱离原先的非道德性,成为有道德的人,但却是自以为善而实际为恶。最初的静止(le repos)一旦为变化[生成](le devenir)所取代,不平等便应运而生。人类走向社会化的每一步,都意味着更为明显的一次败坏。

进步的意义模棱两可。但对于已经脱离自然状态的社会而言,回归自然已不再可能。改变不可逆转。回归之路只对梦想者敞开。无论欲望如何强烈,后退已不被允许。我们所能做的,仅仅是唤回自然状态的"记忆",使之常保活力。这样的"记忆"可用来作"调节概念":它是一个标准,一种尺度,帮助我们记录不同文明状态体现出来的差异(écart)。定义人类,至少可以帮助我们以更加精确的尺度衡量人类的过度或完善。与原始状态的典型穷困相比,所有的差别都来源于人类的发现、文明的事实以及人的自我改造。由此,我们得以了解,自然人何时消失,人为的人(l'homme de l'homme)何时出现。由此,通过转换责任的所在(在此之前人们从未注意到这一点的重要意义),传统里被看作是自然或上帝的赐予,在卢梭的解释里成了人类亲手造成的后果。叙述语言的完善,由人所创;两性结合,由人所创;社会、财富、法律的约定俗成,由人所创;道德,一旦在理性的基础上建成,就必不可免地超越简单的保守本能和同情的模糊冲动,这一切也皆由人所创。当然,所有这些发展都以潜在的能力为前提,不一定会完全地实现。在卢梭眼里,从可完善(la perfectibilité)到最终的完善(le perfectionnement),这一过程里不存在任何必然。人可以自由地意愿或者拒绝这种完善,最起码,人可以加快或者放慢这种完善。

卢梭告诉我们,自然状态也许不曾存在过。好吧。但尽管如此,这也只能是一种假设,因为衡量历史中的距离,必须预先有一个明确的"零度"(le degré zéro)。再者,正如我们所知,对于卢梭的梦想而言,il n'y a rien de beau que ce qui n'existe pas[除了不存在的东西,没有什么是美好的]。幻想的存在之所以如此不可推却,恰恰在于幻想只是一种不可能。在此,我们必须指出,自然状态并非一种道德命令。它不是我们必须遵循的实践准则,而是一种理论公设。借助某种能够把想象改造得具有现实意味的语言,自然状态便成了近乎具体的明显事实了。卢梭对于自然状态的描述洋溢着激情,这有可能使人以为,他坚决地选择了野蛮人的存在方式。正如伏尔泰的讽刺之言:"读尊作,令人忍不住想用四只脚走路"。

但这样的选择已绝对不再可能，卢梭本人十分清楚。他如此详尽描述人类的原始时期，无非想在读者心里唤起遗憾：人类已经走得如此之远，不可回头。A. O. Lovejoy 指出，卢梭尽管有着思旧情怀，却不是个原始主义者（primitiviste）。如果人类最好的命运果真是永不脱离原始状态，那我们今天也就无所谓什么选择了。卢梭有意多次提到这一点。在《爱弥尔》中，我们读到："必须运用诸多技艺，才能阻止社会的人变得完全非自然"。只有文明的完善（亦即更进一步远离自然），才能使人重新找回与自然的和谐。这第二种自然，作为艺术的成果，不再被定义为某种模糊而本能的均衡。它由理性所启发，由道德情感所支持，这些都是原始状态不曾经历过的。自然与文明这对矛盾可以在循序运动中得到解决：这就是康德从卢梭那里发现并加以发展的哲学。

《论不平等》作为卢梭"体系"的导言，并没有揭示这些让读者解除疑虑的观点。卢梭写作此文的目的，在于展现人如何为自然的和谐所排斥。在他那过激文风的渲染下，人类的历史最终只能走向灾难性的结局。帷幕在专制与混乱中落下，不过这只是第一部分的结尾。即使不再存在任何重建正义之城（就像斯巴达或日内瓦）的可能性，卢梭还是可以教育某个个人，使他具备足够的理性，与自然的要求谐和相处。《论不平等》同时体现了历史的悲观主义和人类学的积极主义，而后者正是卢梭思想的定论之一："人生来是善的"。自然的善永远不会丧失吗？从社会的角度回答为是，从个人的角度回答为非。恶并不存在于人性之中，而在于社会结构里面。

> 与人的原始本性相比，如果说差异纯属偶然，那么它所孕育的恶也并非无可救药。（Réné Hubert）

我们可以构想一种教育，使其能够预见并且抵制社会腐化的不良影响。只不过，为了使这样一种教育得以实行，教育者必须了解自然，或者如同卢梭，本身就是一个"自然的人"。他不仅应该熟知人的原始本性，还应该清楚人改变本性的种种缘故。《论不平等》为灵魂与社会的疗治者提前指明了关键问题：人类丧失的是健康（la santé），而这就是恶的机制。

不平等与恶几乎同出一辙。《论不平等》可谓一部神义论。神（或自然）不可能想让恶存在。那么，是人的过错？人有罪吗？如果人生来为

善,他又是如何变成恶的呢?

人把自己交托给生成变易(le devenir),所以变得邪恶。人在变得邪恶的同一过程中,也变成为一种历史性的存在。怎么会这样呢?因人积极与自然抗争,用自己的劳动反对外在的对手。事实上,人在变得邪恶时,并不想要邪恶(就像在《忏悔录》中,卢梭做了坏事,却始终保留着一颗纯洁的心)。在人与世界之间,某些东西神秘地出了错。由此产生了脱节(le décrochement)。需求与满足不再处于平稳的水平。人也不再可能生活在与自然世界的直接联系之中。这样一种不协调将会转变成为对抗,并且造成能量的产生和不幸的开始。

挑衅来自外界。在某些地区,人遇上了"荒年、长冬、酷暑",他必须抗争,保障自己的安全。人陷入不定的深渊,被迫竭尽全力维持生存,从此远离悠闲的幸福。他已被断了奶(sevré),从此就要受到外界的限制。从前他近乎被动地接受自然之赐,现在他必须靠自己去获取。他发现只要持久地努力,他便能够战胜对手。

劳动意味着一个与阻碍抗争的过程。思维是这一过程的原动力。人在积极劳动中与事物的无知觉相对抗,于是意识到了差异。他比较了他人和自己,这样的比较本身唤醒了理性。然而,人在世上获得了权力,也付出了代价,他丧失了与构筑自己最初幸福的直接联系。他的所有关系变得间接,甚至成为一种手段(instrument)。手段介入人类和服从于人类意愿的社会之间;同样,人类为自己正身,发现原本完美的直接生活出现了裂缝。他失去了封闭的完整性,失去了原始状态下不分内外的协调性。他不再能够完全属于此在的情感。他同时还发现,他与自己所遇见的同类不一样,他与威胁生存、抵制欲望的自然不一样。他认识了自己征服世界的权力,却同时也意识到了分离、差异、时间流逝、死亡威胁。他获得了支配权,却最终发现了自己的隶属性。比较(或思维)的能力不仅使人类在世上具有意识的优越性,而且也使人类预见了自己的痛苦和死亡。卢梭在令人叹服的几页篇幅中向我们展现了,人类如何通过劳动脱离动物状态,发现各种矛盾的冲突:外在与内在、自我与他人、存在与表象、好与坏、权力与奴役。如果我们否认这篇论文的"辩证意义",那么,还有什么别的哲学好作典范呢?在此,矛盾双方相互呼应、相辅相成。我们看到,人类在改造自身与外界的关系时,其内在世界也相应发生了变化。在历史发展过程中,道德转变与技术成果总是相互依赖。生产创造的方法(指经济内部)一旦改变,必定伴随着思想工具与人类的激情趋向的转

变。在这一过程中,哪个是因,哪个是果? 在此,所有这些因素交替地成为做决定的(déterminant)和被决定的(déterminé)。

早在有关艺术与科学的辩论中,卢梭就已经看到,恶的系统非常复杂,我们不可能只是简单地归咎于知识和技术。恶如斯多亚派所说是精神的不安(l'inquiétude d'esprit)。恶如现代人所说是异化(aliénation):人类不再归属自我,甚而脱离自我,生活在他人的观点和眼光之下,更多地需求来自他人的认可(reconnaissance)。恶来自外在,是外在的激情。人类一放弃自然状态的自给自足,就感到自己在外表下如此脆弱,他渴望抛头露面,确证自己的存在。某些经济结构的发展,特别是奢华现象的出现,可以从心理学的角度得到解释。文明人不只渴望安全,满足基本生存需求,他们还有额外的追求,他们渴望得到他人的想望,想要展示自己的权力和美丽,迷醉他人。金钱和金钱关系对人的奴役,只不过是最初的意识异化日趋完善的一种表现。这样一种异化,因人与世界的手段化对比关系而成为可能。

卢梭告诉我们,在丧失原始状态和过渡到文明状态之间,存在着一个巨大的间隔。严肃说来,自然状态的结束,只能发生在人类建立政治共同体,组织政府统治的时候。因此,按卢梭自己的用语,这就是一种"第二自然状态"(le second état de nature),即人类已经失去自然性,但尚未社会化。人类在成为"文明人"之前,还另有一段历史。这段历史的发展循序渐进,但不乏危机。我们可以把它分成几个阶段,每一阶段都以重大变革为标志。让我们跟随着卢梭来看一看。

1. 在外界环境的推动下,起初悠闲的人类认识到劳动的必要和有效。这时,人们还没有放弃原始的分散居住状态。但如有需要,他们也会联合起来:偶然的合作,由无政府、非永久的群体组成。

2. 卢梭紧接着提起第一次变革。它起源于技术上的一次进步。人类懂得建造简陋的住所,以家庭的方式群居,从此进入了父系时代。乡村产生了,但土地尚未归属任何人。采集和打猎是基本的生存方式,可以满足群体的需求。卢梭的描述受到游记和《圣经》的影响,与我们所说的"旧石器时代"很相像。如果真有一个让人怀念的黄金时代,大概就在这个时候。因它确实存在过,那些野蛮民族足可为证 这是"世界真正的年轻时代"(véritable jeunesse du monde),是时间的中轴点。从这个时期起,人类开始走向衰退。如果说自然

状态只能算是必须的假设、欲望的幻象,那么父系共产社会却是幸福的具体写照。只是人类为了种种虚幻的利益,让这种幸福从身边溜走。假如历史能够停留在这一"开始的社会"(société commencée)阶段,人类将避免无数的不幸。卢梭在为《论不平等》做出结论之前,最后一次呈现了那些伟大而令人悲哀的形象,并赋之以所有的诱惑力(卢梭在这方面独具天才)。与之相比,人类今天的灰暗命运更显得令人痛心。

3. 人类丧失了天堂般的悠闲,陷入劳动和思考的深渊。紧接着,一次新的堕落再次剥夺了人类的父系幸福。出于某种"致命的偶然",人类发现了劳动分工(这使他们从给养经济过渡到生产经济——笔者使用了现代术语,卢梭虽然不知道这些用语,但却完美无缺地呈现了这些状况)的种种好处。人类开始从事不同的工作:有些是铁匠,有些是农夫。卢梭告诉我们,农业和冶金业的产生,引起了一次大变革。从某些相近细节上来看,这便是我们所说的"新石器时代"。"铁和麦子使人开化,同时却也使人这一种类消失"。如此不祥的结论从何而来?人类的生产超过了他们实际所需,便开始争夺多余的部分。他们不再仅仅满足于享用,他们还想占有。他们不仅想要占有现存的财富,而且还想占有未来可能的财富。对卢梭而言,人类因分工而丧失完整性,人类同时又满怀激情想要补偿这样的缺失,两者之间存在着一定的关联。只不过,这种补偿并没有促进均衡的建立,反而使失衡现象更加严重。人类的所谓拥有(possession),就是划定他所占据的土地,并加以防御。封闭(cl? ture)状态由此产生,因为拥有意味着排除非拥有者(non - possesseur)。那些最不机灵或不够暴力的人将遭排挤,成为穷人。

4. 最初的占有者也许可以自称为土地所有人,但这种拥有并不正当。于是便产生了战争。"新生的社会被最为可怕的战争所取代"。在此,卢梭回到霍布斯(Hobbes)的问题上面。卢梭意图定义原始的自然状态,在这种状态下,人类生活过于分散,以至于没有必要向其同类施行暴力。卢梭与霍布斯的不同之处,在于他想把原子学说(l'atomisme)推至极端。Eric Weil 在《香葱》(De cive)一书里便是借助原子学说,定义人类在社会产生以前的生存。卢梭把霍布斯的理论推至极端,从而在假设中推论出一个生来为善(更加确切的说法是:生来无道德)的人。

人类彼此针锋相斗，这种状态已经让人无法忍受。建立一个文明秩序已是无庸置疑的必然之事。失去原始自然性的人们殊死相争，这使第二自然状态也随之消失。因此，在霍布斯所描述的确切状况下，自然的人(l' homme naturel)和人的本性(la nature bumaine)的尊严，便被描述为自然个体之间的冲突。

与其暴力，不如秩序；与其专制，不如接近公正。正是这样的推理方式促使了公民身份(état civil)这一概念的诞生。人类生存受尽威胁，最终只能接受社会化进程。《论不平等》向我们揭示了一个极不公正的契约及其后果。这个契约不是要建立正义的社会，而是要完善"恶劣的社会化进程"(mauvaise socialisation，Pierre Burgelin 语)。卢梭虚构了一些人物，上演了具有象征意义的一幕。其中，反面主角(即坏人)富人对着容易上当受骗的无知人群发言。在这一个人与所有人的故作玄虚的对话里，不平等带着欺瞒的意味，得到淋漓尽致的表现。契约制定在不平等的基础上，必定是为了富人的利益服务，并使不平等逐渐成为一种习惯。在公正与和平的旗号下，经济掠夺俨然转化成为政治权力。富人借着某个前所未见的法律，确保了自己的所有权。从此他成了主人。卢梭以这个不公正的契约来讽刺现实的社会契约。正在形成中的人民群体绝对不可能自发意愿这样的契约。但它作为诡计和诱惑的产物，却是我们社会的基础，在我们的历史中迈出了具有决定意义的一步。今天，我们都是这一欺骗交易的继承人，互相残杀的战争的公开暴力，转化成为为富人服务的各种协议的伪善暴力。另外，我们还看到了，今天的国家之间的活动，恰恰就像个人尚未通过社会契约联合起来以前一样。人类好不容易取消了个人之间的战争，却代之以更为严重的国家之间的战争。

在这几页充满激情的篇章里，卢梭循着启蒙思想之光，解释了这些不公正的社会组织的起源。骗和受骗，花言巧语者和上当受骗者：这便是哲学不断体验到的"原始场景"(scène primitive)。对于社会秩序的受害者而言，觉醒和反抗的时刻已经到来。他们今天的状况完全归咎于一场在过去经过深思熟虑、精心策划的阴谋，并且由于权力本身的复杂性，这个阴谋永久地存在了下来。为此，哲人的任务是传递反阴谋的解放口令，通过理性分析向人们揭示，独裁者们称作神圣的秩序，其实完全来源于人本身。哲人必须解除精神上的蒙蔽(démystifier)，揭穿压迫者获得权力的欺瞒本质。我们的反抗是一种觉醒，与愤怒不同，愤怒从一开始就存在了。

不过,只有用确实的权利(droit)的内容来反驳事实(faits),批判才具有十足的分量。有关这一点,卢梭在写《论不平等》时就意识到了,必须放弃事件可能的连贯叙事,才能迅速建立起政治权利原理。想要能够避免错误(整个世界的运行都陷入在这种错误里面),必须严格定义正义的准则。卢梭于是尝试着抽象地定义某种合法的公民生活的状况。此处发言的人不再是史学家,而是"政治制度"(institutions politiques)的创立者。在长达几页的篇幅里,卢梭停止追溯"起源",或者发掘时间深度,而是揭示了任何健全社会都必须具备的基础(fondments)。这就是卢梭所谓的"刨根究底"。卢梭与其他先行者的差别在于,他懂得区别何谓年代顺序的起点,何谓理想顺序的原理。

所有这一切都向我们证明了,在卢梭那里,理性限定典型原理(les principes idéaux)与批判行为密不可分。政治权利的原理具有反题(antithèse)作用。最初的人与父系社会这两个形象也是一对反题。但是,卢梭介绍这两者,就好像它们从前确实存在过,只是今天的人类不再可能实现。相反,正义的社会从未存在过,因而从原则上来讲就是可以实现的,是历史之外的一种可能。

在讨论基本概念的过程中,论战起了极大作用:父权不是权利之本;被征服者的妥协不是征服者的正当权利;弱者的联合不是更令人满意的假设。那么,我们能够接受什么?一份契约。这份契约与征服(la sujétion)无关,与我们刚刚见到的令人沮丧的一幕无关。卢梭在《论不平等》中提倡的契约,属于传统的双重契约形态。不过,这还是暂时的理论,因为卢梭的研究尚未完成。理想的契约使我们更好地看清了历史上的契约具有怎样的欺骗性。从此,我们必须"以权利检验事实"(examiner les faits par le droit)。我们也将能够分辨,何谓公正的要求,何谓不受契约保障的变化的局限。

《论不平等》有两个基本的参照术语:"自然"的概念,有助于评估历史的差异;"权利"的概念,有利于揭示人类犯法的范围。卢梭在这里提到了传统的概念:"自然权利"(droit naturel)。自然法并非一种"权利",但却得到了自然人(不复存在)的自发遵循。理想的公民权利并不是与自然法矛盾,而是在别的基础上重建自然法。这些基础包括理性、思维、明确的意愿。既然人生来是善的,权利的建立便可以完全以人的意愿为基准。

在此,《论不平等》孕育了《社会契约论》的萌芽,并且做出了明确的

宣告。阅读这几页文字，观察卢梭插入这些内容的位置，我们更能理解"合理的"契约在卢梭思想中的作用。卢梭确立了一个准则，成功的几率也许很小（因为这一准则仅适于新生的民族或者小国），但规范效应却具有普遍意义。它可以检验任何具体的体系，并在必要时候，评判这些体系与理想模式的差异程度。由于事实与权利完全背道而驰，卢梭的反抗不再只是某种情感活动，不再是人们通常所说的愤世嫉俗，而在科学方面和道德方面获得了双重合理性。从此，卢梭的拒绝是建立在理性基础上的拒绝。

卢梭在叙述假设的历史时，经常穿插有关"政治权利"的思索。这样，他便在同一论文里讨论了自己的诸多命题，就好象一首赋格曲在最后"紧密合应"（strette）时运用了对位法一样。人类的历史没有一个好的开始（因它与真正契约的理想正相矛盾），也没有好的结束。历史经过缓慢的变化，终将走向毁灭。在此，卢梭显然是受到了马基雅维里和孟德斯鸠的影响，他描述了各种不同类型的政府、权力上涨的君主专制、世袭的贵族制度。接着，在令人眩晕的加速语势中，卢梭突然转入沉默：

> 假如此处便于进入细节详加讨论，我将会解释如何……

卢梭很快做了结论。原本可说的，他只说了很小一部分：他预见了一本未来的书。在这样一个充斥着金钱与舆论的败坏势力的世界里，所有的不幸都从我们眼前鱼贯而出。读者感觉如临深渊：历史在血和专制中结束。世界斗争在卑劣之中重建了某种平等，使人想到维柯（Vico）所说的"第二野蛮状态"（la seconde barbarie）。"一个新的自然状态"重新出现，并且如霍布斯所示，最强有力的法统治一切。暴乱和反抗解除了社会联系，只剩下人与人之间的针锋相对。人类再也不能找回原始自然状态的分散和孤独。人类再也不能摆脱他人。他人成为致命的敌人，仇恨胜过任何其他联系。

不过，还存在着一种可能性，即在灾难动荡的时刻，一次变革会使政府更加"接近"（rapprocher）"正当的制度"（l' institution légitime）。这只是一种可能，而非必然。因为，在卢梭看来，人从来没有不自由过，这有好有坏。在陷入第二野蛮状态的世界里，重归正当的制度（这一观点很可能来自马基雅维里）无疑是一个求生良机。但这样的机会实在微弱不定，我们很难为此想象某种自动的进步，某种天赐良机，使社会不做任何

努力就得到拯救。在有关《论不平等》的结论方面,恩格斯提出了"否定之否定"(négation de la négation)的理论。这一理论绝对不是在表现某种历史之法,而是在补偿一些人,他们原本该有足够的品德来避开腐化、有足够的力量引导人们走上新生之路。实际上,卢梭一点也没有详细说明拯救的种种条件。在他看来,历史的本质是衰退。拯救既不可能在历史中产生,也不可能借助历史来完成。拯救只能存在于反抗毁灭性变化(devenir destructeur)的过程之中。

让·雅克热情高歌日内瓦的典范作用,同时自以为例。他使我们相信,在整体的腐化之中尚存例外,比如忠于自身原则的小城邦,比如勇于脱离现状的精神。只有拒绝诱惑,不肯迷失于文明的国度之中,才不会受到伤害。让·雅克本人,以及他梦想中的日内瓦,便是如此。卢梭在他的时代为历史和时间的发现作出了最为重要的见证,不是凭借某个与进步有关的理论,而是因为他意识到与时间存在同时发生的危险(le danger)和繁衍(la fécondité),并且为之震惊。最后还应说明一点,卢梭在思想上尽管轻视历史,但这并没有阻止他在历史发展的基础上展开思想。

《论不平等》的结论具有不同凡响的双重意义。一方面,卢梭在结论中略微提到(有些偷偷摸摸)他在公民的不平等(l'inégalité civile)方面的学说:他没有就此呼吁生存条件的平等化或平均化,只是希望公民的不平等和人与生俱来的能力不平等达成一致。另一方面,卢梭对比了野蛮人和文明腐化的人这两个形象,从而使读者面临两种相互对称的不可能:野蛮的生存状态不能回返,文明的生存状态则不可接受。幸福就在我们身后,但我们却没法往后退。现存社会只留给我们不幸,意识到这一点的人无法再维持下去。野蛮的神秘形象和建立在契约之上的社会形象,保证了卢梭的批评可以借助某个更好的世界或者更好的人来对比恶劣的现存世界。回归自然已不再可能,社会无法得到改善。果真如此,对于那些清醒的人而言,孤独将是完全的。仅剩的一项工作,正如我们看到的那样,就是爱弥尔的教育。但爱弥尔在人群中也只算局外之人,是住在城市里的野蛮人。卢梭别具深意地延伸了这段教育历史,直到爱弥尔也如让·雅克般成了孤独者。爱弥尔一边回忆着那消失在童年中的幸福,一边忍受着接踵而来的敌意批评。于是,他学着野蛮人的做法,尝试着只品味当前的瞬间。爱弥尔本可以思考一个解决方案,做出计划;但是一个计划,即使是直接生活(vivre dans l'immédiat)的计划,也与注重原始意识的即时观念(l'instantanéité)背道而驰。除了重新找回的直接(immédiat),

不再有任何中间因素，卢梭晚年常常如此自诩。这不是自发的幸福，而是对不幸的有意补偿。自然存在是一个遥远的模范，不幸的沉思者往往试图向它靠近。卢梭不可能忽略这样一个问题：自然存在的幸福一经说起，自然存在的沉静就为言语本身所侵犯，我们也就彻底与这种自然存在隔离开了。自然存在是一种纯粹的肯定（le positif pur），已经不再属于我们。它一旦展现在我们面前，就会马上消失。当前的社会仅存否定和拒绝：反抗意识之所以否定社会，在于社会完全违背了自然之法和公民理想。

卢梭的《社会契约论》

伯纳迪(Bruno Bernardi)著

吴雅凌　译

最著名的书，人们不是都最懂。《社会契约论》(*le Contrat social*)恰如其分地印证了这一点。[1]《社会契约论》一问世便遭到群起攻击，直到法国大革命初期，人们才开始给予它热情的肯定和赞誉。不过，正如其他同类情况的书，《社会契约论》为此付出了沉重代价，人们把它当作一件工具来阅读。《社会契约论》成了一个象征。长期以来，它代表了人民专政对旧有制度的替代，犹如一面旗帜，象征主权和自由，在空中招展飘摇。接着，人们又渐渐形成为一种观点，把它看作法国共和体制的奠基之作。《社会契约论》和卢梭一起进了法国的先贤祠(Panthéon)。它很快成了一座丰碑：人们观赏、羞辱或推崇它，但很少对它提问。为了重新阅读这样一部著作，我们必须先看看以往阅读的整体状况。

长期以来，卢梭作为思想家的身份一直为人所忽略。卢梭人格上的种种"矛盾冲突"(contrariétés)更让人有理由相信，卢梭的思想不够严密一致。二十世纪的解释工作(以卡西尔为首)使我们认识到，卢梭思想充满了哲学意义和深刻的完整性。[2] 卢梭作品必须在哲学史上得到应有的

1　为了区别作品和概念，此处本应写为 *Du contrat social*。但我们写为 *le Contrat social* 以指代作品，一来为了避免语音上的不和谐，二来也因为作者本人在《忏悔录》和《对话录》也是如此用法。再者，使用斜体也避免了歧义。

2　有关卢梭在哲学上的重要意义这方面的分析，德国学界做得比法国学界要好。康德、费希特和黑格尔都做过重要研究。卡西尔则在此基础上揭开了语文学和历史学的研究方向。其他还应提到 Gouhier、Polin、Starobinski、Goldschmidt、Philonenko、Derrida 等人。

定位。人们往往把卢梭描述成一个受灵感启发的哲学爱好者，这种理解倾向如此强烈，乃至相应产生了自发的一代(une génération spontanée)。许多研究作品纷纷问世，大部分刊登在《卢梭年鉴》(Annales de Jean - Jacques Rousseau)。其中，Robert Derathé 的政治哲学研究占有非常重要的地位。[1] 一个世纪以来，我们在解读卢梭上取得了重大进展[2]。然而，在《社会契约论》的问题上，卢梭研究的两条阵线始终没能达成一致。[3] 注重卢梭哲学思想同一性的解释者们选择了别的分析重点：早期作品、宗教思想、语言哲学和教育哲学；反过来，哲学史的研究者们更看重《社会契约论》，这方面的阐释随处可见，但始终没有一部全面完整的论著出现。尤其该书的第3、4卷始终无人问津。毫无疑问，评论界持续存在着对《社会契约论》的两种截然相对的观点，原因便在于此。

"为了使一个文本真的对我们说话，还需要第二个条件——即我们有问题向它提出。这也许也适合于《社会契约论》的情况。Mark Hulliung 在其最近的著作[4]里指出，"是时候让我们在启蒙思想的惯常解释上往前迈一步了"，同时还不要忽略"自我怀疑(doute de soi)的时刻"和"自我批评(autocritique)的时刻"。Hulliung 论及，在卢梭身上便隐藏着"启蒙思想自我批评"的典型形象。笔者以为，这一观点的意义，更在于它引起了我们对自己当前状态的思考。认识启蒙思想的自我批评，首先要求我们对当前时代具备足够的批评意识。我们当前最为迫切的问题，尤其政治哲学问题，从某种程度上取决于我们对启蒙思想的继承态度。"这就是社会契约所要解决的根本问题"(第1卷第6章)。显然，这一著名论断往往使我们忽略了一个基本事实，即卢梭在《社会契约论》里始终仅限于提出问题、揭露矛盾，并且把政治当作一个有待认识和研究的集中地带来思考。从这个角度探讨《社会契约论》，就是要在寻找它所给出的答案之前，先认识它所提出的问题。

---

① 从最初的 *J. - J. Rousseau et la science politique de son temps*(《卢梭及其时代的政治科学》)，直到对《社会契约论》的评注。此外，还须提到近几个世纪英语学界对卢梭研究的贡献：Vaughan、Leigh、Masters、Shklar、Riley 和 Hulliung。

② 参 *Oeuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade(1559 - 1995)，共5卷。这套全集基本上收录了这些研究成果。

③ 在此，M. Viroli 的 *La Théorie de la société bien ordonnée chez Jean - Jacques Rousseau*(1988)(《让·雅克·卢梭作品里的完善社会理论》)，算是一个例外。

④ *The Autobiography of Enlightenment. Rousseau and the Philosophers*(1994)，p. 7。

从《政治制度论》到《社会契约论》

《社会契约论》和《爱弥尔》于1762年5月问世，马上在巴黎和日内瓦招来全民公愤。不过，这两部著作在当时受到攻击，主要因为其中的宗教内容，即《爱弥尔》中的“萨瓦牧师的信仰表白”和《社会契约论》最后一章“论公民宗教”。[1] 在这样的背景下，读者对卢梭政治理论的理解必定受到限制。Bauclair 的《反驳〈社会契约论〉》(Anti - Contrat Social, 1764)可谓一个例外。在日内瓦，人们讨论政治论文，往往以宗教争辩的方式来进行。J. - R. Tronchin 的《乡村书简》(Les Lettres écrites de la Campagne)使卢梭有机会在《山中书简》(1764)里重新讨论他的政治理论。但此文由于和日内瓦当时的政状联系过紧，很难在整个欧洲引起反响。当然，读者在自己原本的政治见解的激励下，往往会要求卢梭把他的“政治权利原理”(Principes du droit politique)延伸到应用政治(politique appliquée)的计划中，比如“为科西嘉拟订的政治制度计划”和“波兰政府考察”。[2] 但这些作品都发表在卢梭去世以后。如果说，在《社会契约论》问世后的几年时间中，政治思想始终是卢梭关注的重心，那么，卢梭在这段时期发表的作品却体现了一个完全不同的方向：《忏悔录》、《对话录》、《孤独散步者的遐想》，以及音乐、植物学方面的论著。可以说，在卢梭生前，《社会契约论》既享有盛誉，却又倍受冷落。[3] 或者进一步说，政治在卢梭思想的重要意义，和在卢梭作品的实际呈现，两者之间存在着很大差异。为了衡量这个问题，我们必须先来看看卢梭的“政治制度”计划。这部巨著始终没有能够完成，并最终为《社会契约论》所替代。

我们知道，在卢梭的道德宗教形成过程中，日内瓦的童年时代具有非常重要的影响。我们知道，阅读普鲁塔克、罗马小说家和宗教历史，为卢梭的思想构筑了最初的框架。但是，这一时期对卢梭政治思想的影响，我

---

1 有关《萨瓦牧师信仰表白》，见本丛书《爱弥尔》导论(GF,1996)。《社会契约论》第8章其实是倒数最后一章，卢梭最后还用了一个简短的“结论”(第9章)，总结他的“政治制度”计划。

2 分别写于1765年和1771年，发表于1861年和1782年。有关卢梭的应用政治，参B. de Negroni 的导论(GF,1990)。

3 卢梭早已预见到这一点。《社会契约论》“必将因《爱弥尔》的问世而受压制”(致 Rey 的信，1762年4月4日)。

们却知之甚少。[1] 卢梭很早就意识到自己的公民身份,以及日内瓦政治的与众不同。不仅如此,他还意识到,正是社会与政治的分裂造成了这种与众不同;他还意识到,自己的家庭出身使他的社会地位模糊暧昧。最为重要的一点,在于日内瓦永远都是纷争之地,是政治反抗和运动的场所,在此引起的纠纷甚至往往导致内战。家庭传统加上亲身经历,使卢梭不可能不知道撼摇日内瓦共和国的种种危机。1763 - 1765 年的经历给了卢梭更为明确的认识,他甚至计划写一部日内瓦的历史。这个于 1728 年走上流亡之路的年轻人,我们不清楚他到底有什么样的"政治意识",但我们可以确定,政治于他,不只是历史或思辩的素材,而是一个现实问题,任何公民都与之息息相关。从这层意思上来讲,我们可以说,卢梭最终把政治当作他的思考核心,与其说是某个发现的牵引,不如说是 -种精神的回归。

据《忏悔录》第 9 章的记载,卢梭在威尼斯担任法国大使的秘书,是在 1743 - 1744 年。在此期间,卢梭形成了写作"政治制度"的计划。他在叙述 1756 年隐居蒙莫郎西(Montmorency)时写道:

> 在我已经动笔写的那些作品之中,我长久以来就在构思,搞得最有兴味,并想以毕生的精力去搞,而且,以我主观的看法,将来最能使我成名的,就是我那部《政治制度论》。我第一次想写这样一部书,已经是十三四年前的事了。那时我在威尼斯,曾有机会看出,这个被人们如此夸耀的政府,竟有那么多毛病。从那时起,通过对伦理学历史的研究,我的眼光又扩大了许多。我发现,一切都从根本上与政治相联系;不管你怎么做,任何一国的人民都只能是他们政府的性质将他们造成的那样……[2]

这段文献非常详细地指明了卢梭对这一写作计划的重视,以及他开始实行的年代和发展经过。

在此,卢梭把《政治制度论》指定为自己的根本之作、毕生精力之作,

---

[1] Michel Launay, *J. J. Rousseau écrivain politique*(《政治作家卢梭》),第 1、2 章。

[2] 引文使用中译本如下:《忏悔录》,黎星译,北京:人民文学出版社,1992;《社会契约论》,何兆武译,北京:商务印书馆,2003;《论人类不平等的起源和基础》(下称《论不平等》),李常山译,北京:商务印书馆,1996。——译注

个人偏好之作(尤其因为卢梭写得少发表得更少)。尽管人们常说,得不到或失去的孩子,往往最让人爱惜。这部著作的重要意义却不容置疑。我们如何理解卢梭最终放弃了这个计划?或者应该说,这部著作没有消失,而是转化为别的著作;卢梭没有放弃计划,而是修改了计划。卢梭有不止一部作品从《政治制度论》中汲取素材,而《政治制度论》恰恰是这些作品的交汇中心。两篇论文、《论政治经济》、《社会契约论》、《爱弥尔》全篇、《山中书简》、有关科西嘉和波兰的信、无数残篇(论战争、罗马历史、斯巴达历史等等),从诸多方面而言,都聚合成为一部巨著的 menbra disjecta。[1]

这一计划孕育于 1743 年,在"十三四年间",促使卢梭作出了持续的思考,并且不断添加各类素材。卢梭始终没有停止对这一计划的思考。在此,我们必须避开两种相互对立的错误观点。第一个观点认为,早在威尼斯,卢梭就已经构思好了未来作品的方向和提纲。他非常明确地说:"从那时起,通过对伦理学历史的研究,我的眼光又扩大了许多"。这里所谓的研究,毋庸置疑,便是第戎学院两次征文活动所提供的机会。卢梭把这两篇论文看作深化扩大探讨《政治制度论》问题的时机。它们来源于构想中的著作,同时又反过来转化了这部著作。[2] 同样,卢梭也没有像人们通常所说的那样,"一切都从根本上与政治相联系"这个观点并不是他的天然直觉,而是他经过深思熟虑、研究伦理学历史得出的结论。在这个逐渐成熟过程中,卢梭和杜邦(Dupin)一起准备"批驳"孟德斯鸠再版《论法的精神》所做的工作,特别是在 1749 年,起了非常重要的作用。正是在这一年,卢梭开始动手写作《政治制度论》。《政治制度论》是一部慢慢成形的"循序渐进之作"(work in progress)。因此,许多人说,《政治制度论》只有一些不完整的注释和残篇,这一断论便很值得怀疑。《忏悔录》第 8 卷记叙,卢梭于 1754 年夏天回到日内瓦,重新皈依新教,并重获公民身份。他提起自己沿着湖畔散步时的深思,说道:"*我开始起草我那已经成形的《政治制度论》的提纲*"。[3]

所有的信息正相吻合。卢梭于 1743 年开始构思《政治制度论》的写

---

1 在此之上,还应加上卢梭有关圣·皮埃尔修士的不同论述,以及(从某种程度上而言)《致达郎贝尔论戏剧的信》。

2 有关这一点,见 Goldschmidt 对卢梭"论文构成"的讨论。

3 《论不平等》第二部分和《论政治经济》可谓在先前的资料、阅读、思考,甚至是创作的基础上的积累。卢梭的创作始终以这个正在进行当中的工作为基础。

作计划。在接下来的十五年里，这一计划不断成熟完善，素材不断得到积累。特别是在1749年，时机促使卢梭创作了几篇论文。作品的中心思想和计划提纲由此渐渐成形。这样的推论还不够具体吗？

标题本身也是一个信号。在这一点上我们的重视往往不够。从严格意义上来说，此处标题是一种同义叠用。在卢梭那里，任何政治都是制度，任何制度也都是政治。我们甚至会对 institution（制度）一词产生某种误解。在一部作品的标题使用 Institution（通常用复数，拉丁文为 institutiones）时，从传统的意义上来说，表明了作者想要写一个根本性的、异常复杂的专论（traité）。卢梭也正是这个意思。当他想写化学专论时，他的标题就是《化学制度论》（Institutions Chymiques）。[1] institution 并不指代作品的内容，而是指代作品的形式，也就是某个详尽专论的形式。想要写 Institutions politiques，便是想要写一部政治专论的巨著。卢梭说过，《社会契约论》就像一个"小专论"。因此，错误理解 institution，就会连带影响了我们对 politique 的理解，以为卢梭写的是有关制宪权（droit constitutionnel）的论著。事实上，politique 涵义甚广，包括所有与人类社会状态（即公民）有关的内容。从严格意义上来说，如果"一切都从根本上与政治相联系"，那么《政治制度论》就是一个包罗万象的计划。通过卢梭本人的一些提示，我们可以对这个计划的素材和方案做出一定的了解。

《爱弥尔》第5卷解释了爱弥尔的政治教育问题。爱弥尔长大了，应该履行作为成人和公民的责任了。卢梭在《政治制度论》的庞大拖沓的计划里插入了《社会契约论》的详尽提纲。卢梭的目的明确，他强调了政治权利（le droit politique）"有待酝酿生成"。这个政治权利必须包括一个积极的政治权利（le droit politique positif）（考察已有社会及其关系）和政治权利的原理（les principes du droit politique），因为"要正确评判现实如此的（ce qui est），必须先知道本应如此的（ce qui doit être）"。卢梭意图从政治体的本质（la nature du corps politique）汲取政治权利原理。积极的政治权利必须以此为基础。[2] 但是，仅仅考察政治体本身是不够的：应"先考察公民社会的每个方面，然后对此进行比较，认识其中的关系"。

---

1 卢梭借用了一个传统标题。在此前后，Boerhaave（1724）的 *Institutiones et experimenta Chemiae* 已经得到很多人的沿用。参 Bernadette Vincent – Bensaude，Bruno Bernardi，*Pour situer les*《*Institutions Chymiques*》，in *Corpus*，n. 36，1999，p. 28。此外，卢梭还有一个名篇，标题为 *Institution de la religion chrétinne de Jean Calvin*（1560）（《加尔文的基督教制度》）。

2 卢梭批评孟德斯鸠，正是在于他没有做出类似的基础工作。

人民之间自有种种关系:战争、通商、条约、联盟。"这些研究直接把我们引向公共权利(le droit publique)的所有问题,从而也将帮助我们解决政治权利的所有问题"。《社会契约论》最后一章也有相似的论述:

> 在已经提出了政治权利的真正原理并且试图把国家奠定在它的基础之上以后,剩下来的就是怎样通过它的对外关系来支持它;这就包括国际法、通商、战争的权利与征服、公法、同盟、谈判、条约等等。

公共权利在政治权利原理内部找到了依据。

由此,《政治制度论》的题材从其所有范围来看,都与政治权利相关。首先,从政治体的本质中提取原理,建立原理。在这些原理中,一部分与公共权利的研究有关,另一部分则与积极政治权利的考察有关。我们可以把卢梭留下的残篇[1]或者已佚失了的篇章[2]和这三个组成部分的每一部分联系在一起。至于这一计划的发展状况,我们始终无从知道。1758年(《忏悔录》第10卷),卢梭自做了一个总结:

> 我检查了一下这部书的写作情况,没有勇气等到把它写完再执行我的决定。因此,我就把这部作品放弃了,决计把可以独立的部分抽出来,然后把其余的都付之一炬;我热忱地进行着这项工作,同时也并不间断《爱弥尔》的写作,不到两年,我就把《社会契约论》整理好了。

我们还保留了《社会契约论》的最初版本——《日内瓦手稿》。[3] 这部手稿的创作日期不详。从内容上来看,有些部分可以追溯到《政治制度论》的最初状态,另一些部分则与《社会契约论》的最后定稿十分接近。这是否就是卢梭从1758年开始热忱投入工作的成果之一?这部手稿是否代表了卢梭在这一时期所创作的文本状态?无论如何,手稿的出现比《论政治经济》(1754)要迟。这部手稿有助于我们了解《社会契约论》的

---

1 关于战争和战争状态、通商、奢侈等。关于希腊罗马历史。

2 特别是《联盟》(*Confédérations*)。安特列格(Antraigues)伯爵曾吹嘘自己于1790年亲手烧了这份书稿。

3 《全集》(*Oeuvres complètes*)第3卷有R. Derathé的编注版。

创作过程。更具论证意义的是,它还更改了最后定稿给人留下的"无时间性"(intemporalité)的错误印象。

《社会契约论》的创作目的

比较《政治制度论》,我们已经可以确定《社会契约论》的创作目的:在公共权利形成和积极政治权利考察之前建立"政治权利的原理"。副标题与此正相符合。[①] 我们还可以看到,相对于上述内容,存在着某些地方,乍眼看去似乎不甚符合常规,即卢梭放弃了创作他的浩大专论,因此,在《社会契约论》中也只能约制某些相应的延伸内容。比如第1卷第3章有关战争,第2卷第7-11章有关气候、农业、地理,第4卷有关古罗马平民会。必须指出,所有这些内容对原理的建立都必不可少。为了真正明确《社会契约论》的创作目的,我们必须参照卢梭的第2篇论文《论不平等》。

读过《论不平等》的人,翻开《社会契约论》,必定要感到极大的惊异。卢梭似乎忘了自己曾经发表过的言论,并且竭尽能事地自相矛盾。他在《论不平等》中如此总结道:

> 我已叙述了不平等的起源和进展、政治社会的建立和流弊。我所论述的这些事物,是尽量以仅凭理性的知识就可以从人类本性中推究出来的为限。

而在《社会契约论》中,卢梭又是如此开始的:

> 人是生而自由的,但又无往不在枷锁之中……这种变化是怎样形成的?我不清楚。

意识到这两段文字的比照关系,便是了解了卢梭思想的衔接。首先,如果说不平等和统治(domination)两者之间不可分离,正如平等和自由不可分离一样,卢梭前后两部作品对这些概念的关注侧重却正好相反。

---

① 本书书名的副标题为:政治权利的原理(Principes du droit politique);有关卢梭对该书标题的前后修改状况,见中译本《前言》注释,页2。——译注

《论不平等》揭示了"不平等的进展"如何孕育产生奴役;《社会契约论》则要来阐释建立自由要求首先建立平等。前者从人类学角度出发得到政治结论;后者则从属政治范畴而需求人类学的基础。两者的论战性质十分显著,出发点都来自同一个发见:人类社会皆从不平等和奴役中建立而起 《论不平等》提出问题:"如何认识这种现实状况?"并通过推理猜测作出解答(即"事情应该是这么发生的"),从中得出一个根本结论:不平等和奴役不可能是自然生成的。《社会契约论》以同一发见为出发点,但提出的却是另--个问题:"什么才能使之合法化?"由此,政治权利的研究代替了伦理的历史性研究。《社会契约论》以《论不平等》为基础,后者为前者创造了可能性前提:我们不能在自然状态下建立政治秩序,因为,公民状态是一种异化(dénaturation)过渡。但这个前提基础甚至也不是现成可用的,《社会契约论》前 5 章将重新对此做出讨论;社会的概念掩盖了约定(convention)的概念;没有自由,"社会关系的形成"将无从谈起。

《社会契约论》的创作目的是与原理相关的政治体(le corps politique)的形成,也就是正当性(la légitimité)。问题迎面而来、不容回避:政治权利的原理是否属于"自然权利"(droit naturel)的范畴?卢梭与理法自然主义(le jusnaturalisme)的关系实在太过复杂,我们无法在此作出深入探讨。不过,在讨论这个问题之前,必须区分两点。一个与年代(chronoloique)有关(《论不平等》和《论政治经济》之间的决定性转折),一个与提问法(problématique)有关(卢梭依据人类学或政治学的不同角度给予同--概念不同的内容实体)。在此我们仅限于探讨《社会契约论》。在最后正本中,"自然权利"仅出现两次:第 1 卷第 4 章和第 2 卷第 3 章。前者涉及与"自然权利原理完全相悖"的"奴隶制";后者则指出,政治体成员享有作为人的某种自然权利。在这两种情况中,自然权利都用来限定政治权利的范畴。它与"自然法"相关,来自于"人性"(第 1 卷第 2 章):

> 人性的首要法则,是要维护自身的生存;人性的首要关怀,是对于其自身所应有的关怀;而且,一个人一旦达到有理智的年龄,可以自行判断维护自己生存的适当方式时,他就从这时候成为自己的主人。

任何政体,只有在维护政治体成员并保障其自由的前提下,才是正当的。同样,任何一项宣告,亦即任何一项法律,其目的都只能是权利。这

种宣告便是一种政治行为，只有公意能够实现。但公意往往就是一个政治体的意志，也就是一定人民(peuple donné)的意志。卢梭否认全人类的公意这个概念，就像他否认存在着全人类的社会那样。政治权利不是一种自然权利，即使自然法是一切合法政治秩序的基础。"自然权利"这一用语包含了两种截然不同的概念。第一种亦即"自然法"，它并没有真的指代某种权利，因为它不带有任何公共宣告的目的；第二种并不真的指代某种权利，因为它不再必然地引致任何公共宣告。《日内瓦手稿》(《全集》III，p. 329)明确地阐述了这一点。卢梭把真正的自然权利称为"理性的自然权利"(droit naturel raisonné)，它不在政治权利之前，而是在政治权利之后，"因为法律总在正义之前，而非正义总在法律之前"。只有通过政治社会的创制，我们也许才有可能"对待其他人类，就像对待我们自己的同胞"。因为"我们只在成为公民之后，才开始成为真正意义上的人类"(《全集》III，p. 287)。在人性(nature de l'homme)与人道(l'humanité)之间，在人类学和伦理学之间，政治权利是不可或缺的一个中间环节。

正是在这样的背景下，涉及政治权利原理最棘手的问题摆在了我们面前：社会契约在什么样的程度下是一个契约？这个问题部分地从属于前一个问题。[①] 一份契约就是权利主体之间的司法协约，是权利主体相互行事的依据。在这一方面，婚姻是最好的例子。婚姻作为《社会契约论》的最后一个思考命题，绝非偶然。一份契约的形成，需要三方面的前提因素。首先，缔约者的自由意愿。任何人都只能是自由践约，没有人会因为践约而放弃了自己的自由(第1卷第4章)。其次是义务，缔约者有义务尊重他们的契约，否则将不可能建立任何有效关系，契约也只能算是"一纸空文"(第1卷第7章)。由这个因素引出的第三个因素：契约总是受到某个主权机构的监督保障。在一个社会里，契约是权利主体之间关系的一种正常形式。权利主体遵循法律行事，而法律反过来保障既定契约得到尊重。这便产生了"民法"(loi civile)(第2卷第12章)。当人们考虑建立一个社会时，第一个因素往往因为人的本性和契约的本质而可能实现，但后两个因素呢？义务从何而来？谁来保障义务得到尊重？体现了政治权利而没有体现公民权利的社会契约是否和其他契约同属一

① 有关卢梭以前的契约问题的研究状况，见 Robert Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*，前揭，第4章。

类？甚至于，这是否还算是一个真的契约？

首先必须指出，长期以来，社会契约(contrat social)等同于社会公约(pacte social)。后一用语的使用频率甚至更高：13 比 9。社会契约是一个公约。卢梭有意在其专论开头使用了拉丁文 foedus。显然这是影射维吉尔的《埃涅阿斯纪》。交战双方决定达成约定，解决纠纷。公约(foedus)因此与权力实体有关，而不是与权利实体有关。在卢梭的用语里，公约指的是主权者为停止战争而建立的约定。处于自然状态的人类，彼此之间的关系就像主权者之间的关系一样。他们过渡到公民状态的行为本身，就是一种公约。

社会契约因此具有双重涵义：它既是公约又是契约。更为准确的说法，它是构成契约的公约(pacte constitutif d'un contrat)。这是一个公约，因为它是主权者之间达成的协议，但这个公约只能以契约方式得到实现，也就是说只能通过满足契约的三因素得到实现。第一个因素得到实现，因为政治体成员作为主权者，相互共识为权利主体。第二、三个因素的实现则是通过公意的形成，亦即法律，可供政治体成员遵循，并为其行动做出担保或惩处。社会契约的独特意义，不仅仅在于缔约者彼此遵守契约，更在于契约本身也自创条件：契约建立了权利主体(政治体成员和人民这一特别的、具有伦理性质的权利主体)的义务，以及解释这一义务的法律。社会契约是一种政治创制行为。任何共同体都要凭借社会契约自设法律，从而得以成形。

由此，政治权利原理的目的便是政治体的建立，同时也是要建立以义务相连的权利主体。

政治的原动力(dynamique du politique)

《社会契约论》不仅仅是声名远扬，它的语汇和论证形式得到如此广泛的传播，以至于人们往往没有读过这部著作，就感觉已经非常熟悉它。这种虚拟式版本之所以存在，并有替代真正作品的倾向，主要归根于学校教育传统和共和体制传统。这也许就是我们认识这部著作的最大障碍。下面我们将试着先来了解一下《社会契约论》的这种替代版本。

在替代版本的诠释下，卢梭比较了为自由而确立的人性和公民状态下的政府滥用职权关系。他主张，只有在自由情况下得到全体赞同的约定，才可能促使建立合法的社会。这一约定，亦即社会契约，旨在放弃自

然状态下的独立自由，代之以公民的自由，即享有立法、统治权利的每个公民成员的自由。公意的统治接替了个别意志的独立自主。一个人如果像公民一样自由，就要被迫尊重法律，公共力量也将对他施以强制。共和政体将是公意的统治，按法律的解释，就是独一无二、不可分割。确定公民主权，必不可免地就会导致国家成员受到强制。对此有一个常用的例子：公民有权选举决定税制，但他们同时又被强制付这些税。在共和体制的原理里，一些人看到了人民主权，公共利益高于个人利益，普遍性成为一种需要；另一些人则看到了个人自由受到压制，个人利益归属社会活动的管辖，往往被忽略，国家用官方伦理替代自由组合的个人或群体的理想。这样一种理解，正如其所可能引致的相互矛盾的评判结论，来自于理解卢梭作品过程中的一系列遗漏、简化、歪曲、局部误读，并最终导致了与卢梭政治思想本来面目相去甚远的认识和印象。一言以蔽之，我们必须回过头来注释文本，以详尽的方式重现文本。正因如此，本文所关注的，与其说是人们对《社会契约论》的种种错误理解，不如说是人们尚未从《社会契约论》理解到的东西。

让我们从一个简单的现象开始说起。人们往往把《社会契约论》简缩为第1卷和第2卷前六章，仿佛卢梭的真正理论就结束在对法律的论述上面，也就是著作的前四分之一篇幅上面。这种理解倾向非常强烈，甚至有些出版商把《社会契约论》分成上下两书。后半部分作为周边命题的系列论述，易于引起众说纷纭，更多供专家研究所用。后半部分所涉及命题包括立法者、政府、议员或代表，以及公民宗教。某些编者断言，有些篇章（论公民宗教）纯粹属于附加部分，还有一些甚至只是为了"增加篇幅"（第4卷论罗马平民会）而设。但事实上，假设《社会契约论》是一个整体基础，我们的理解难道不会更加丰富吗？为了做到这一点，我们必须把《社会契约论》的提纲当作一个思考进程，而不是一个资料统计。文本本身的活力一旦散发出来，我们就能发现，文本所探询的恰恰就是政治的原动力。

卢梭在第1卷第1章提出如下问题：如何使公民状态合法化？他声称他"自信能够解答这个问题"。第6章，他用自己的语汇表达了"如何建立一个尊重自由的联合？"，并且说"这就是社会契约所要解决的根本问题"。乍看之下，这一宣称仿佛就是最终的公告。由此，人们只能把接下来的篇章看作这一重大结论的必然后续（第1卷结尾的基本原理、第2卷的主权问题），也就是一些次要的补充内容。卢梭从政治体的建制开

始,陈述了他的政治哲学的系列命题和原理。这一点毋庸置疑。但是在一般人看来,这一结论没有为卢梭思考提供一个提问向度,反而成了他的最终定论。

社会公约的建制带来的解答,并非处于某种静止状态,而恰恰是体现了政治的原动力。

> 既然个别意志总是不断地在反对公意,因而政府也就继续不停地在努力反对主权。(第3卷第10章)

此处的陈述为我们揭开了卢梭思想的关键。政治体的生命同时受到两种基本矛盾的冲击和侵蚀。在这两个基本矛盾的基础上,又产生了系列衍生矛盾。首先是主权的矛盾,即个别意志和公意之间的矛盾(每个公民都面临这个矛盾);其次是政体的矛盾,即主权和政府之间的矛盾。这些矛盾成为政治体的构成部分,是政治体的本质所无法避免的结果。这些矛盾往往带着公意概念的幌子。

第1卷第6、7章建立了公意主权的理论,并在第2卷的前几章里得到发展。为了理解公意概念,首先必须认识到,公意形成并没有造成个别意志的消失。个别意志总倾向于在与公意的相对关系中得到价值:

> 每个个人作为人来说,可以具有个别的意志,而与他作为公民所具有的公意相反或不同。(第1卷第7章)

个别意志在公意中变得有价值:

> 如果说个别利益的对立使得社会的建立成为必要,那么,正是这些个别利益的一致才使得社会的建立成为可能。(第2卷第1章)

个别意志作为对公意的限制,必须得到公意的尊重:

> 除了这个公共人格而外,我们还得考虑构成公共人格的那些私人,他们的生命和自由是天然地独立于公共人格之外的。(第2卷第4章)

公民状态的过渡，导致人性的"变化"或"异化"（第1卷第8章；第2卷第4章）。这种变化或异化赋予人新的所有权，使其作为整个社会的一部分，为其行为提供新的准则，但是不会取消人的本性和权利。

在政治体内部，个别意志和公意的永久区别，可以通过三种方式得到阐释。第一种方式非常重要。"享受权利而不履行义务"始终都是公民的一种倾向。在卢梭的思想中，没有任何政治上的求同存异。政治体首先便是在这无法抗拒的压力之中产生的。由此，"强制力量"（强制公民遵守法律）必不可少地伴随而来。公意必须带有某种使之付诸实行的"专有因素"（agent propre）。第二个推论至少从表面看来不具备那么强的或然意义。个别意志并不与公意截然相对，因为就其本质而言，公意不存在、也不可能存在任何与个别利益相悖的利益。（第1卷第7章）。但这也不意味着法律永远是好的。法律是远远不能够永远恰到好处地表达公意的。要想使公意和每个人的利益之间不再有任何矛盾，就必须完全地表达公意，而做到这一点决非易事（第2卷第4章）。政治法的首要目的就是创造条件，使公意得到完全的表达。第三个推论相应而生，毫无疑问这是最重要的一个结论。公意必须在得到表达之前就已形成。然而公意又只能在公民之中形成。公意属于舆论和风俗的范畴（第2卷第12章）。政治体的整个生命都以此为前提，即公意首先对每个公民的内心说话。

政府成为必然，也是从政治体和公意的本质推论而出的结果。我们已经看到了这种必然性的第一个形象，即作为公意宣告的法律。法律必须卓有成效，并且得到遵循。主权者仅仅意愿是不够的，还必须采取措施，树立权威。卢梭在主权者的行为和行政者的行为、法律和政令之间的差别中，找到了政府建制的另一个理由。通过法律，人民对人民作出裁决，人民不再是个别实体。相反，行政方面的行为恰恰使法律的个别实行成为必然（第2卷第2章、第3卷第1章）。但是，政府的建制，虽然因政治体的本质而变为必然，却也带来了同样多的困难。上文引用的句子"*政府继续不停地在努力反对主权*"确凿无疑地说明了这一点。整个第三卷都体现了这一矛盾：主权只有通过政府才能得到行使，政府却往往受到某种构成倾向的驱使，试图蜕变，亦即篡夺主权。政治体的生死存亡便悬置于这对矛盾之上。卢梭还非常耐心地指出，政府和主权之间的平衡，完全取决于"公意的行为"。公意的行为不是一种建制机理，而是一个伦理和政治的事实，由公民的信仰所决定（第3卷第15章）。所有这一切

再次取决于风尚和舆论。

社会公约促使政治体的诞生,但政治体的生命并不是一条安静的长河。政治体的建立本身便承载着所有永久性的困难(这一观点非常有规律地在卢梭笔下得到论述)。政治体时时受到这些有待解决的困难的威胁。《社会契约论》没有结束于第2卷第7章,恰恰是因为一切问题都从这一章开始:政治体那艰难而充满争议的生命。如果说我们确实可以在卢梭的政治思想中找到一个管理良好的社会理想典范,正如 Maurizio Viroli 所示,那么其中的条件必须是,这种社会秩序是一个准则,而不是一个事实或目的,更不是已得的成果。显然,合法的公民状态与管理不善、不平等和奴役的社会正相对比,但合法的公民状态本身却也建立在不可缩减的种种压力之上。它的平衡是一种充满原动力、永不确定的平衡。政治原动力还有第二个原理(第3卷第11章)。政治的建制总是游离于为逃避时间所做的努力(所有权利的努力)(第1卷第3章)和政治所特有的历史不确定性之间。公意总是活动的,总是在瞬间一触即发,是唯一能够超越这一矛盾的力量。但公意本身也是不确定的。我们过分地忽略了时间性(temporalité)在卢梭政治思想中的地位和意义。

如此,我们确定了《社会契约论》的创作目的,并恢复了其创作过程所特有的动力尺度。在这样的前提下,我们可以描述这部专论在其整体意义上的结构。

第1卷确立了政治体的概念,亦即主权人民(peuple souverain),指出政治体通过联合行为(acte d'association)——通过这种行为,人民便成其为人民——得以形成。这是一种意愿的行为,一种共同的解放(第5章)。前四章以质疑的反面形式作出了论证,后四章则以积极的方式展开讨论了基本结论。

第2卷深入探讨了公意的问题,建立了合法化(législation)的理论。围绕着第4章《论法律》这一轴心,卢梭解释了主权的理论(第1-6章),立法者和人民建制的理论(第7-11章),最后则转回来说明法律的分类(第12章)。

第3卷深入探讨了政治体的行为,建立了政体(constitution)的理论。卢梭分析了政府及其不同形式(第1-9章),把政治体的生命形容为政府和主权之间不可或缺的张力(第10-18章)。

第4卷深入探讨了政治体的内聚力(cohésion)问题。这种内聚力以公意的表达为前提条件(第1-4章),以公意和政府的平衡和联合为前

提条件(第5－6章),最终以公意的整体建立为前提条件(第7－8章)。

《社会契约论》的秘密关注之事

在《社会契约论》的中间章节(第2卷第12章),卢梭区分了不同形式的法律:政治法(lois politiques)构成政治体,负责公意阐释、政府组建、主权和政府之间的关系等。民法(lois civiles)负责政治体成员之间的关系,以及成员与共同体的关系。犯罪法(lois criminelles),或刑法,确保前两种形式的法律得以实施。接着卢梭写道:

> 在这三种法律之外,还要加上一个第四种,而且是一切之中最重要的一种;这种法律既不是铭刻在大理石上,也不是铭刻在铜表上,而是铭刻在公民们的内心里;它形成了国家的真正宪法;它每天都在获得新的力量;当其他的法律衰老或消亡的时候,它可以复活那些法律或代替那些法律,它可以保持一个民族的创制精神,而且可以不知不觉地以习惯的力量取代权威的力量。我说的就是风尚、习俗,而尤其是舆论;这个方面是我们的政论家所不认识的,但是其他一切方面的成功全都有系于此。这就正是伟大的立法家秘密地在专心致力着的方面了;尽管他好像把自己局限于制定个别的规章,其实这些规章都只不过是穹隆顶上的拱梁,而唯有慢慢诞生的风尚才最后构成那个穹隆顶上的不可动摇的拱心石。

卢梭在此讲的是立法者,而且他一上来就说自己既不是君王也不是立法者;卢梭指明立法者以制定"个别的规章"(显然这些规章没有真的体现政治权利原理)来处理这第四个法律。由于上述种种原因,人们往往按字面意义来理解卢梭的宣告,认为《社会契约论》只关注政治法。相反,如果我们注意到,卢梭在事实上就像立法者们一样(不过以他自己的方式)始终"秘密"关注着第四个法律,即风尚、习俗和舆论,那么我们将会对《社会契约论》有更加深入的整体理解。

卢梭于1754－1755年间阅读了狄德罗的文章《自然权利》(Droit Naturel)。从此他确信,当前急需解决的最大问题,在于义务作为社会关系可能性前提的问题,以及我们不可能在自然法之上建立任何义务。只有法律具有强制性质。从《论政治经济》起,这一观点日益明确。然而,当

涉及到社会建制时,最主要的困难便是,在每个公民内心建立义务感。这是最难以实现的一个条件,因为它具有循环性质:政治共同体的形成取决于某个效果(effet)的产生,而这一效果又只有共同体本身才可能创造出来 这种循环关系同样适用于《论不平等》中语言的建制问题。《日内瓦手稿》第一章(《全集》III,288)尝试着以理性的论证答复狄德罗在文中自设的"粗暴的对话者"。卢梭在手稿里多次重复同一句式:"让我们向他显示!"(Montrons - lui)卢梭在此的答复与狄德罗的假设太过接近:理性只能唤醒于公民状态之中。在"最初"的社会里,人既无理性也无道德(社会将慢慢把他改变得有理性有道德)。使用强力迫使他们进入社会关系,只算是聚集了这些人,而不是真正的联合。至于使用理性,在这样的状态下纯属空想。因此,义务感必须借助另外的源泉,而这就是立法者的任务:

> 这样,立法者便既不能使用强力,也不能使用说理;因此就有必要求之于另外一种不以暴力而能约束人、不以论证而能说服人的权威了。(第2卷第7章)

这样的权威将是宗教的权威。在卢梭看来,立法者与其说是构想、提出了某种好的建制,不如说是使用个人权威建立义务感,从而为公意创造可能条件。第2卷的结构因此明白无误:前七章展开论述了公意的理论,后五章则分析了公意如何才有可能建立。

这个问题是否只涉及"社会的最初时刻",对此我们是否已有解答?为了回答这个问题,社会关系的建立必须是一个历史性事件,一旦完成,就会导致各种与时间无干的连续效应。社会公约则相反,在政治体的每次决议时都会得到重申。对此存在着两个原因。首先与公意的本质有关。公意是绝对的主权,不受任何保障,哪怕是社会契约的保障。公意自我建制,并不断更新。其次的原因则在于公意并不与公民的意志分裂,在每个公民心里,公意甚至就是公民的意志,是"整体不可分割的一部分"。这就意味着,彼此之间的义务感作为公意之声传到每个公民心中的必要前提,必须不断得到确定。

由此,在卢梭看来,义务具有三重涵义。它是道德责任(devoir),在这一方面每个人都只对自己的意识负责。义务又体现了理性的自然权利,它是一种政治的权利关系(relation de droit),即主权主体的关系。第

三层意思，义务是一种情感，通过这种情感，政治体成员达成共识，尊重法律。如果义务的这三重涵义都能得到实现，那么人就成了神，人类的普遍社会就卓有成效，而政治建制则不再起作用。但事实情况并非如此。义务感无非就是"社会性的感情"(sentiments de siciabilité)，需要被唤醒，被刺激。为此，使用理性并不足够。重要的是要激发起风尚、习俗和舆论。舆论是政治的真正纽带。

认识舆论在卢梭政治哲学里的中心地位，有助于我们了解《社会契约论》的深刻统一性。对此，我们无须求助于作品以外的内容。卢梭也许是秘密地处理了"在政治中决定了其他部分能否成功的这一部分"，但他并没有掩藏什么。通过共同解读卢梭的思想，我们获得了恰如其分的解答。主权人民如公意那般行事，公意则如法律那般自我表达，并如公共权力那般得到遵守。第2、3卷分别揭示了主权的不同表现形式：一个是公意的表达(expression)，一个是公意的流溢(émanation)。第4卷第7章则提供了另外一种三元形态的解释：

> 正如公意的宣告是由法律来体现的，同样的，公共判断的宣告就是由监察官制来体现的。公共舆论[1]就是一种法律，监察官就是这种法律的执行者；并且监察官也照君主的前例那样，是只能应用于个别的情况的。

公共舆论介于公意和公共权力之间，成为第三个决策机构，并同时兼具前两者的特点。正如公意，公共舆论根据公共利益决定该与不该。在这层意思上，公共舆论成了一种法律。但这种裁决从接受者角度来看，只应用于个别情况，因此公共舆论就是一种政令。前一个特点说明它与主权有关，后一个特点则说明它只有通过执法者的介入才有可能发挥效果。公共舆论促使，但不强迫。公共舆论的所有效用都体现在它的宣告上面。我们不能将带有强制意味的刑法与之混为一谈。我们还注意到，监察官在修正风尚方面的作用，与立法者在建制风尚方面的作用正相对称。卢梭在《致达郎贝论戏剧的信》中长篇讨论了这个问题。此处卢梭仅用简短篇幅加以说明，也表明了他一点也不相信这种"监察官的法庭"。卢梭

---

① 原文为 l'opinion publique，中译本原译作"公共的意见"，此处略作改动，以和前文所述卢梭对"舆论"的强调达成一致。——译注

用"论公民宗教"的章节替换了这方面的阐述,显然是想对同一问题作出不同的解答。

《论公民宗教》原本不在卢梭的写作计划之中,是在最后的时刻才补写进去的。尽管如此,这一章却不失为《社会契约论》的真正结论。让我们用上文揭示的观点来检查它的结构。与最初的公民社会相对应的是舆论的某种神学-政治(théologico-politique)状态。在这种状态下,宗教权威是社会的纽带,并保证了义务感。最初的政治宗教自然地呈现为多神论。"完善的"社会发展了理性。原先的神政形式不再可能存在。神圣感变得复杂了。信仰自由必须得到承认。理性的自然权利的最初摸索要求我们"对待其他人类,就像对待我们自己的同胞"。基督教以相反的角度对此作出阐释。一方面,"福音书宗教"(la religion de l'Evangile),亦即"自然的宗教"(religion naturelle)与理性的自然权利和全人类的普遍社会正相对应。这一宗教并不关注政治建制和公民义务,因为对它而言,政治建制毫无作用。另一方面,"牧师的基督教",也就是说建制社会的基督教,是政治的荒谬表现,因为它造成了两种义务、两种权威(国家和教会)的竞争。全人类的普遍社会并不存在。单纯的理性并不引导人类,我们生活在政治建制的社会之中:义务感要求得到巩固,以使公意之声能够言说,每个公民都能听见。因此,公民的建制必须包含某个公民宗教。公民宗教的目的在于建立"社会性的感情",在于保障义务得到尊重。公民宗教的学说将严格遵照这一职能来定义。人们大可嘲笑这样的学说,但我们难道不还是停留在卢梭所提的术语,停留在共和体制的盛会之上吗?我们难道不是面临着同样的必然问题,必须加强公民的义务感,因为那是社会关系的前提条件?在卢梭为公民宗教所确认的作用和人权义理在我们的社会所具地位之间,难道没有某些相似之处?毋庸置疑,在卢梭眼里,政治的根本困难在于,如何在政治体每个成员的内心加强义务感。毋庸置疑,这个问题的探讨迄今尚未完结。

卢梭的苏格拉底式爱弥尔神话

埃利斯(Madeleine B. Ellis)著

【中译编者按】在我们的印象中,《论不平等》和《社会契约论》是卢梭最重要的著作(严复在十九世纪末就向国人提到"卢骚"的"民约论"),至于《爱弥尔》,不过小说而已。可是,卢梭自己说,《社会契约论》是他的《爱弥尔》的附录——言下之意,《论不平等》和《爱弥尔》才是最重要的作品。依据卢梭的这一自白,至少可以断言,没有好好读过《爱弥尔》,《社会契约论》必遭误读。

《爱弥尔》不过是讲儿童教育的小说,很容易读;或者,《爱弥尔》简直是让人乏味的小说,没有什么好读的——埃利斯教授的《卢梭的苏格拉底式爱弥尔神话》一书(这里译介的是导言和第一章"奠立圣所")告诉我们,这两种看法都表明,我们还根本没有明白《爱弥尔》的笔法 然而,对西方的古代经典没有了解,要理解《爱弥尔》的笔法是不可能的。事实上,《爱弥尔》处于柏拉图的《王制》、色诺芬的《居鲁士劝学录》、普鲁塔克的《古希腊罗马对照列传》的经典叙述统绪之中。

Gallimard 版的《爱弥尔》(平装普及版 1969)有一千一百多页,注释占四百页,我们的中译本则几乎没什么注释——不重译、重读《爱弥尔》,国朝学界谈论卢梭恐怕就还缺乏必要的基础。

一、《爱弥尔》与《社会契约论》的文学性对勘

罗明 译

忽略了语言富有想象力的象征意义，就忽略了语言最具力量的表达。

——《爱弥尔》[1]

为了一个高尚的理由

尽管经过了长达两个世纪持续不断的仔细讨论和研究，让—雅克·卢梭，这位生前曾彻底暴露过自己生活细节的思想家，还是隐藏着许多思想上的秘密。跟许多同时代的人不同，卢梭深谙神秘的力量和诗歌的价值。这不仅是为了更透彻地表达他那些复杂的思想，而且也为了启发读者的心智和灵魂。他说过："我不是为了那些必须说明一切的人而写作的。"他暗示着缄默的故意。然后，他又意味深长地补充说："叙述一切等于什么都没有说，因为，最后根本没有人听。"卢梭有意拒绝那种简单的评论家所要求的清楚明了的实证式解释。

但是，卢梭的目的再清楚不过了。在他的所有作品中，反复出现同一个问题："智慧在哪里？幸福在哪里？"早在四十岁时，他就发表了享誉巴黎和全欧的著名论文《论科学和艺术》。其中，这个司芬克斯般的问题就已经提出来了，并成为卢梭以后十年写作的主题，包括在巴黎写的政治学论文《论不平等》和《论政治经济学》，也包括在蒙莫朗西写的那些著名作品，比如，《致达朗贝尔论戏剧的信》，小说《朱莉或新爱洛伊丝》（通常简称《新爱洛伊丝》），政治和教育性论著《社会契约论》和《爱弥尔》。后两

1 此书引述卢梭原文的来源是：《卢梭全集》（Oeuvres completes，Paris：Pléiade，1969，缩写 O. C.），以下凡引用此版本均采用夹注并注明 O. C 卷数和页码，例如这里（O. C，4：645）表示第 4 卷第 645 页。为了引文统一，所有引自卢梭、柏拉图和《圣经》文本的引文均采用英文；翻译过程中，尤其书目、地名和人物的汉译，主要参考李平沤的《爱弥尔》译本（北京商务版）。——译注

部作品被认为是卢梭五十岁停止文学创作的标志[1]。

在每部作品里，作者都要反复诘问：难道热爱知识的人就拥有幸福吗？难道那些热爱财富、追求权力和荣耀的人不幸福？那些沉迷于肉体欢愉难以自拔的人不幸福？仅仅是这些问题的提出，就已经让人们心绪不宁，让人们怀疑构成一个物质主义社会的观念基础。当卢梭在沉思这些问题时，他对生活的独特观念逐步成形。卢梭的观念与现在关于权力、财富和享乐的幸福观点完全相反。他的想法在小说《新爱洛伊丝》中全部体现出来。这些想法，正如我已经分析的那样，综合了他以前发表作品的全部思想内容[2]。但是，卢梭的哲学最清楚地表达在他原计划写作的最后两部作品里，尤其在《爱弥尔》中。而《社会契约论》——这部关于公民的论著（其实是他计划中的《论政治制度》的一个简要大纲）——只是被他视为《爱弥尔》的一个附录（appendix）而已。虽然《爱弥尔》是最后才写的，但他却希望书店能够在《社会契约论》出版之前出版。他希望《爱弥尔》这部最重要的作品能够成为对幸福问题的最终解答。至此，他打算只写些回忆录之类的东西，留待退隐和身后发表[3]。

但是，没有料到的是，《爱弥尔》和《社会契约论》的出版打破了他预想的悠然与宁静。他感到必须"捍卫自己的荣誉和思想"，继而又创作了一系列作品。卢梭忧虑地发现，想要动摇一个时代的观念是危险的。正如许多鲁莽的理想主义者所发现的那样，不管苏格拉底也好，耶稣也好，直到今天，情形也是一样。这两部著作一出版，卢梭就立刻面对迫害和逃

---

① 参见卢梭《书信集》（Correspondance complète, vol. 7, ed. R. A. Leigh, Geneva: Institut et Musée Voltaire, 1965），页 332（［译按］《书信集》缩写为 C. C.）。卢梭还告诉别人，他打算停止写作，准备退隐，参见 O. C., 7:244, letter to Lalive de Jully, October 1760; 9:311－312, letter to Moultou, 12 December 1761; 11:24, letter to Néaulme, 5 June 1762.。也可参见《忏悔录》（O. C., 1:560－561, 562, 572, 574）。

② 参见埃利斯的另一本书《朱莉或新爱洛伊丝：卢梭思想（1749－1759）的综述》（Julie or La Nouvelle Heloise: A Synthesis of Rousseau's Thought (1749－1759), University of Toronto Press, 1949）。

③ 参见卢梭《致马尔泽尔布总监先生的四封信》（Lettres à m. de Malesherbes, O. C., 1:1136－37, 1144.（［译按］马尔泽尔布，1721－1794，法国政治家，在法王路易十五时代，曾任宫内大臣和图书总监）。这里参考的是 1762 年 1 月 12 日和 28 日的两封信，在信中，卢梭提到《爱弥尔》和《社会契约论》将是他最后的作品。在 1762 年 5 月 9 日的信中，卢梭告诉出版商黑尔（Rey），想让《社会契约论》先出版，参见《书信集》（C. C., 10:235）。后来，他对巴黎出版商杜契斯勒（Duchesne）把两个书捆绑销售的做法感到满意，参见《书信集》，页 281。信中他提到，《社会契约论》是个"附录"。

亡 1762 年 5 月 9 日颁布的 -个巴黎法案，就是针对《爱弥尔》的作者而来的，特别是针对该书中非正统宗教信仰的袒露。 -周以后，另 -个类似的日内瓦法案也是针对他的。卢梭陷入了宗教和政治迫害。在饱受痛苦折磨的几个月之后，卢梭在 -封信里写道：

> 这并不要紧，不过是一帮小孩子玩的低俗闹剧罢了、要紧的是我已经说了我该说的。感谢上帝，我的任务完成了，为此我不再烦恼。[1]

在此，卢梭特别提到引来麻烦的《爱弥尔》。显然，迫害并没有使他屈服，他的书已经流传到国外，思想已经传播开了。

《以法莲山地的利未人》(Levite of Ephraim)[2]至今仍被人忽视。但他曾经通过这部作品，为自己做过最激烈的辩护。除了结尾，整个诗章是在他离开故乡，逃到日内瓦北部山村的马车上写成的。这部作品之所以重要，是因为它点明了作家写作《爱弥尔》的观点和态度

这首简短的散文诗，分为四章，受到《旧约》中《士师记》结尾几章的影响，但更重要的是受到当时形势的影响。卢梭改编了圣经故事，反映他自己的主题思想。这个故事讲述了他的精神历程，讲述了他的伟大成就给自己带来的灾难，甚至死亡的威胁。面对威胁，卢梭在诗中谴责这些“罪恶”，申明上帝之民必要复仇。他们虽然“温文尔雅”，却从未放弃索回正义的公道。圣经主题变成了卢梭主义。

实际上，这首诗中的利未人(the Levite)就是卢梭自己。卢梭把自己打扮成上帝的使者，守候着精神的殿堂。在其他作品中，卢梭也刻意如此安排。比如，在《爱弥尔》中，卢梭把自己打扮成 -个身穿礼服的萨瓦省的牧师。在结尾处，他又身穿一个世纪前流行的亚美尼亚人的传统服饰，看起来像朝圣者的长袍，哲人的斗篷，让人回想起苏格拉底的长袍，还有耶稣的、中世纪僧侣的以及在他诗中描写的利未人的穿着打扮。

---

① 卢梭《致马尔泽尔布总监先生的四封信》中，1762 年 12 月 7 日的那封(C. C ，14：168)。他在信中提到巴黎法案是个宫廷阴谋。

② 参《前言写作提纲》(Projets de préface)，见《作品全集》(O. C. ，2：1205 – 1207)。同时请参考《论语言的起源》第一章和西蒙夫人(Mme M A Simons)的谈话 她认为对这首诗的研究不够，其实这首诗揭示了原始社会的胚胎模式和恶的产生根源。参见《友谊与激情：卢梭与索特内》(Amitié et passion：Rousseau et Sauttershéim，Geneva：Droz，1972。)，页 82 – 88。

卢梭的利未人，像上师中的一位，是个以法莲人(the tribe of Ephraim)。以法莲在《旧约》中表示古以色列的十二个部落，在卢梭的诗中指代基督教国家。像古代的利未人那样，这位"现代"的利未人也离开了自己的国家，在犹大的伯利恒找到了一个新娘。她并不是《圣经》中描写的"妃妾"。熟悉的读者会发现，这新娘是卢梭理想中"苏菲"的化身，是智慧的象征。她是两千年前基督圣城里诞生的新的智慧形象，可以跟《智慧书》(the Book of Wisdom)中的所罗门新娘和柏拉图《王制》中的苏格拉底式哲学夫人(the Socratic Lady Philosophy)相提并论。这个利未人的灵魂立刻跟她对勘在一起。可是，她来自另一个国家，按照上帝的律令不能跟他结婚。诗中的这一段在《圣经》中是没有的，卢梭在脚注中承认了这一点，但是他认为，这个创新意义重大。卢梭在注释中写道："我知道并不是像我在这里写的那样，利未人的子孙可以自由通婚。"但他没有做进一步的解释，他的思想在这里变得难以理解。如果诗中的新娘的确是神圣智慧的化身，那么没有人可以企图占有她了。尽管这样，这个神秘的结合还是实现了。卢梭认为，早期论文，和《爱弥尔》一样，是他最好的作品[1]。在诗中，就像在《圣经》中一样，利未人带着自己的新娘回到故乡，在那里呆了四个月。同样，当卢梭写第二篇论文(《论不平等》)时，他也承认自己是在追求智慧，并且这部作品也是回到家乡后写的，而且在那里也呆了四个月。

不过，利未人发现自己的家乡对他的新娘并不友好。她思念着犹大的伯利恒，她的诞生地才是她合适的住所。这里并非《圣经》中描写的情形，她并没有"背着自己的丈夫通奸"(play whore against her lord)(在下面的叙述中，只有跟《圣经》原文不一致时，才会特别提示出来)。在诗中，这位"新版"新娘厌倦了自己的丈夫。虽然利未人一直声称会放弃一切跟她走，她最终还是离开了他。这里，作者摆脱了自己的日内瓦背景和喀尔文教派的信仰，甚至个人的怨恨。因为，返回法国不久，卢梭真的遇上了一位活生生的"苏菲"，她的名字叫苏菲·乌德托(Sophie d' Houdetot)。不过，那时，卢梭对这位真实的苏菲并没有动心，如同苏格拉底，这位漂泊的哲人，曾为了哲学的召唤而舍弃了自己的夫人。卢梭回到了智慧身边，就像诗中的利未人一样，回到伯利恒，寻找自己的新娘，重归于好。

---

[1] 卢梭《致马尔泽尔布总监先生的四封信》，前揭，页1136。

在第二章中，利末人在新娘陪伴下出发，去寻找"上帝的所在"(the house of the Lord)，来到他"山中居所"，那才是卢梭最想退隐的地方。利末人失而复得的新娘，现在成了一本书的模样，在这本书里，卢梭式智慧的一个确定版本得以记载下来。在去往最后安息的地方，这位上帝的使者拖延了一会儿，不是在异教徒之城，而是在上帝的子民中，在他的教友中间。有一个亲戚，一个以法莲人，成为了他的朋友。但是，当夜幕降临时，凶残的人们——他们让人想起这位苏格拉底式哲人(【译按】指卢梭)要退隐规避的旷野野兽——要求把这个陌生人交给他们。因为，从另一个与《圣经》文本对不上的段落我们得知，利末人在那些人的国度是个不请自来的客人——卢梭在法国也一样。为了开化他们的头脑，卢梭把曾经为之牺牲一切的"新娘"献上。怀着同样的感情，卢梭把《爱弥尔》献给这个世界。但这种奉献是徒劳的。诗中这些穷凶极恶的暴民，就像那些"卑鄙小人"侮辱苏格拉底的哲学夫人一样，"野兽般把她撕碎"。

这里，卢梭的诗又一次跟《圣经》的原话不一样，《圣经》原话是："他们知道她后，整夜谩骂"(【译按】卢梭将"谩骂"改成"撕碎")。这里的改编更说明了卢梭的主题，因为，邪恶的人谈不上"知道"什么是神圣的智慧。对于这位现代利末人来说，这些暴民无法侮辱她，因为受难只是意味着圣洁和神圣。卢梭的确用此来为《爱弥尔》辩护。[1]最后，诗中的利末人发现，他的新娘躺在路上，奄奄一息。绝望和愤怒淹没了他，这个"野蛮人"(【译按】利末人)把她带回山中居所，剖开她的尸身，把血肉送往四面八方，召唤上帝的子民。然后，利末人走向"上帝的所在"，呼唤正义的力量。利末人又一次变成了作者本人，为自己的作品祈祷召唤。

在第三章中，上帝的选民们来自四面八方，聚集在上帝的面前。诗中描述的是他们"来自各个州县"，又一次脱离了《圣经》原文。在上帝面前，他们发誓要为无辜的鲜血复仇。不同于《圣经》的模式，这个现代利末人却死了，因此他不能分享即将到来的报复行动。这个复仇故事很像《旧约》中的情节，但被卢梭用来展示宗教冲突的无意义和悲剧结局，实际上是一桩兄弟仇杀。

---

[1] 卢梭《致博蒙大主教的信》(Lettre à C. de Beaumont)，前揭，页1002。关于哲学夫人的羞辱，参见《爱弥尔》的续篇和第六章。

卢梭在瑞士山中的莫蒂埃村(Mâtiers)完成最后的诗章。这一章更多带有《新约》而非《旧约》色彩。作者在写作时带着一种被时间销蚀了仇恨的缓和心态。有一段是卢梭自己的改编。以法莲山地的新一代——正如我们希望的那样是基督教新教徒——又做出了牺牲,就像那位利未人为拯救自己野蛮的部落一样。诗歌在基督的博爱和宽恕中结束,跟前面绝望的叫喊和祈求正义的复仇呼声构成强烈的对比。结尾是山上的祈祷,作家沉浸在意象和观念之中:

> 爱你的敌人吧,保佑那些诅咒你的人,还有那些恨你的人,为他们施德……

当然,就像《利未记》中那样,卢梭未曾见证基督教国家的统一。但是,他并不觉得惊奇,因为,他的诗大部分是在一种悲剧的气氛中刻画自己的命运,何况,他还强调了他对生活的看法与诋毁他的人如何不同。在其他地方也是一样。例如,在逃亡前,卢梭给一位朋友的信说:"在法国唯一信奉上帝的人竟会沦为基督教民攻击的对象。"[1]两个星期之后,卢梭写信给一位瑞士编辑:

> 迟早……理智的人们,最终可能是基督徒……会惊异和愤慨地看到,他们主的忠实信徒竟被当作一个恶棍来对待。

两个月后,当巴黎主教斥责卢梭的书反基督时,卢梭回应道:

> 这个为上帝辩护的人(被侮辱、遭流放、从各个国家被驱逐、饱受贫穷和疾病折磨的人)……在几乎整个欧洲没有水喝、没有饭吃。

最后,卢梭在《忏悔录》中提到这件事时说:

> 全欧洲都起来骂我,其激愤之情,史无前例。……我成了个反教会分子、一个无神论者,一个狂人、疯子、猛兽、豺狼。

---

1. 卢梭《书信集》(C. C. ,11:36,letter to Moultou,7 June 1762)。

在此，卢梭强调，公众对他本人和他作品的态度，存在矛盾。同时，他还强调了二者的特点。

在逃亡过程中，这种矛盾的态度就已经在对卢梭的攻击诽谤中越来越突出。的确，当卢梭在1763年5月12日放弃日内瓦公民身份时[1]，他的同胞(compatriots)替他搞了一些正式的抗诉，但是，他们很容易就被这个城邦政府堵住了嘴。1763年夏天，城邦议会出版了一本书叫《乡村书简》(Letters from the Country)，为自己辩护。一年后，卢梭写了《山中书简》。这标题本身就让人回想起卢梭说过的基督"最伟大的祈祷"。在信中，卢梭引用《福音书》的说法，"一个先知在自己的国度没有荣誉可言"。卢梭称自己是基督教的守护者，称《福音书》是"主的规定"，他自己的作品不过是"学者的评论"。卢梭问，为什么从前的"日内瓦公民"现在却被冠以宗教和政府的破坏者？卢梭认为，城邦的统治者其实是在随意用法案来破坏其体制本身[2]。不可避免地针对他而来的公众敌意让他非常愤怒。他再次作为上帝的信徒被控为反基督者，被从一个地方赶到另一个地方，饱受迫害和折磨，往后的日子没有一天安宁。

通过这些林林总总的变幻，卢梭把自己塑造成了宗教和道德律令的发言人，在个人行为上(不止在意识上)成为基督的忠实追随者。卢梭同时唤起了对苏格拉底的回忆。马勒舍伯斯(Malesherbes)曾经指出，卢梭像一个福音传播师那样，从贫寒和苦难中体悟出价值。作为一个福音牧师，卢梭说他证明了一个先知通常不为人们所理解的事实。另外，卢梭的朋友又把他比作苏格拉底，安贫乐道、崇尚简朴。这个希腊智者之死，就好比耶稣之死，占据着卢梭的思想。从他获得名声的那一刻起，他似乎已经预感到了同样的命运[3]。在悲剧最终降临的五年前，一个崇拜卢梭的年轻人把他比作苏格拉底。三年后，一位朋友提醒他准备好毒药。当他

---

1 卢梭《书信集》(C. C.，16:164－68，letter to J. Favre，12 May 1763)，参见《山中书简》，第5、8和9封。

2 卢梭《山中书简》(Lettres de la montagne)，第4封到第9封。以上引文另可参见O. C.，3:734。他的《山中书简》1765年3月19日在巴黎、1765年1月22日在海牙被当众烧毁。

3 他几次提到苏格拉底之死，见《论文》(Discours)，O. C.，3:15；《最后的答复》(Dernière Réponse)，前揭，页73；《致达朗贝尔论戏剧的信》(Lettre à d' Alembert)，前揭，卷1，页260；《新爱洛伊丝》，前揭，卷2，页224；《爱弥尔》中提到基督之死，见O. C.，页626。

最后不得不这样做时，这个比喻就不足为奇了[1]。实际上，当我们想到卢梭在《爱弥尔》中扮演的角色时，就会想起《王制》中的苏格拉底。这位"古希腊最智慧的人"哀叹城邦中最好的人遭受的悲惨待遇。他列举了那些身处逆境的人最后依然成为著名哲人的例子。卢梭在许多方面都有奇异的巧合：流放、生病、出生于一个他所抨击的政治城邦、放弃了机械技术而追求哲学、拥有担此天职的内在禀赋。这样的人，他说："拥有自己的宁静，特立独行"。当卢梭最后一次告别日内瓦时，这话在《山中书简》的结尾又再次出现。不管怎么样，就像在《爱弥尔》中坚信的那样，卢梭不属于这个世纪——他说苏格拉底和耶稣也这样——他自己的命运和他们完全一样。这两位前辈的生平曾深深吸引着卢梭——这种命运是一部作品带给他的。显然，在卢梭眼里，这部作品是对两位先贤的立誓归顺。

谜和线索

《爱弥尔》是西方文化的一个里程碑。作者本人在评价自己创作的方面往往更有眼光，卢梭自始就认为，《爱弥尔》是他"最有用、最好"和"最重要"的著作，是"最能体现"他自己的书。卢梭的其他的作品与之相比，只能被看作手册之类的东西[2]。卢梭是不会错的。尽管现代许多读者对此还有保留意见，但最好的评论家都认为，这是他最完整的著作，是我们文明的主要成果之一。难怪卢梭竟不知道如何解释公众对此书的态度和反应了。

卢梭的作品表达了同样的意思，却得到各种各样不同的解释。卢梭对此感到很奇怪。《爱弥尔》引用和改编了《社会契约论》的许多东西——卢梭在信中称《爱弥尔》及其注释性附录《社会契约论》应该是个完整的主体。同样，《爱弥尔》和以前的论文也"不可分割"。在《忏悔

---

① 参见《书信集》(C.C.,4:165;7:174;8:178－79;11:71,83,89;12:175;13:245;15:82,173)。这些参考资料都是1762年6月到1771年1月不同的人写给卢梭的信件。另外，在研究这个问题时，可以参考R. Trousson，《伏尔泰、狄德罗和卢梭面前的苏格拉底：良心面对故事》(Socrate devant Voltaire, Diderot, et Rousseau: la conscience en face du mythe, Paris: Minard, 1967)，页67－103。如果我们确证卢梭是残篇《关于启示的寓意部分》(Morceau allégorique sur la révélation)的主角的话，他实际上把自己与基督和苏格拉底联系起来了，参见O.C.，卷4页1044－54。

② 卢梭是在1761年12月12日的信中这样认为的，参见(C.C.,9:311－12,"letter to Moultou,"12 December 1761)。

录》中,卢梭说得更直接,《社会契约论》中探讨的每个观点都在《论不平等》中说过了。因此,他把《爱弥尔》、《社会契约论》和其他论文结合在一起,成为统一的思想主体,包括《爱弥尔》和《新爱洛伊丝》。卢梭一直比较平静地住在法国,直到他的著作开始动摇欧洲的思想基础,而《社会契约论》,除了在日内瓦以外,很难说有什么震动性影响。为什么?如果他的思想都很危险,难道他的每一本书不都很危险吗?也许它们是这样,只要我们充分认识到这一点。尽管如此,它们还是有很大差异。《爱弥尔》具有一种让读者产生完全不同反应的力量。除了《新爱洛伊丝》以外,卢梭以往的作品,都不具备这种力量。这种力量并非在于思想内容,而是作品本身颇具吸引力的形式赋予了思想超凡的能力。尽管《爱弥尔》的副标题是"论教育",让人联想到哲学式的学习材料,类似于《社会契约论》之类的标题。但主标题却说明了这是一部文学作品,其中抽象观念只是通过意象和故事的方式表达出来。《爱弥尔》更具有阅读的吸引力,比同样的作品更能引起争议,也比《新爱洛伊丝》等更具煽动性。

《爱弥尔》跟《社会契约论》不同,它富有高度表现力的视觉意象。这意象辅助表达严肃的思想和精神意图。我并不是指,小说中各处分散的隐喻意所表达的特定含义,而是指书中丰富的象征和比喻——所有伟大的文学作品都不可缺少的部分,它们不止构成形式,还构成了作品的内容。形式可以被看成艺术家匠心的展示——他的耐心、遣词造句、技巧知识、风格和句法的运用等等;内容则可被看成想象力和思想的表达,它们可以说是由身体与灵魂、物质与精神的紧密结合构成的。因此,文学的视觉意象和形象方面构成了像《爱弥尔》这样一部书的核心线索,因此是值得首要关注的方面。

过去,评论家对这些意象有两种不同的态度:要么认为这些意象古怪、幼稚、荒诞、乏味,似乎作者迂腐无味,是个书呆子;要么,干脆故意忽略这些意象,直接进入作品的观念内容。这种态度给人造成一种印象,此书满是诡辩和矛盾。尽管此书在认识上有巨大价值,但这些"硬伤"让它成为一堆枯燥的卷宗文牍。比尔热兰(Burgelin)先生在给 Pléiade 版的《爱弥尔》写的序言里,强烈批评了这些态度。

幸运的是,今天的一些评论家开始考察书中两三处重要的象征意义,他们的态度开始改变。尽管如此,他们的考察依旧局限在历史、道德和哲学的思辨中。他们的研究非常有价值,但这并不意味着没有必要仔细考察卢梭使用的意象及其含义。

《爱弥尔》中的许多基本文学主题还处于一种奇怪的迷雾中，因此，考察其意象就更为意义重大了。研究卢梭、包括深入研究其他文学问题——即使是研究《新爱洛伊丝》或者其他自传类作品，也如此。但是，这些都还没有触及到《爱弥尔》中的富有象征性的表达，这些象征性的抽象含义可以跟其“注释性”的作品《社会契约论》相比较。我的目的是朝这个方向努力，我坚信这个方向是对的。我将像评论家那样紧紧抓住《爱弥尔》的故事表达，就像他们研究柏拉图那样。在不可能穷尽主题的情况下，我将尝试抓住作家的意象表达，兼顾思想意义，同时面对审美欣赏和哲学解释。因为我认为，《爱弥尔》是思想家的作品，其方法本质上是审美的、而非形而上的写作。

探讨《爱弥尔》故事将是审美和思想上的极大享受。当这些意象的意义被分析出来，呈现出它们的精神意义的时候，我的研究就会成为“结结实实”的比喻性道德展示，这些道理卢梭在《社会契约论》和其他一些早期和晚期的作品中都提纲挈领讲过。这种发现对于领会这两部书的意义具有启发性作用。为了在考察《爱弥尔》故事时达到这种理解程度，我采用对勘方式来研究这部著作及其“注释性附录”（[译按]指《社会契约论》）。这种对勘能够显示出卢梭自己对这些意象价值的基本判断，显示出它们是按同一种方案来提出和发展的。透过剖析象征符号，文本之间的关系会自然而然地显示出来。

必须承认，我的这种研究并非传统性质的。许多评论家都注意到，《爱弥尔》和《社会契约论》有巨大差异。他们认为，《爱弥尔》是宣扬个人主义的哲学，而《社会契约论》是赞美集体主义的作品；前一部是在表现孤独隔膜的个体，后一部是在定义属于社会的个体，怎样融入理想的社会群体之中[1]。不过也有例外，特别是晚近的一些评论家，他们开始认为，这两部作品是互补的，《爱弥尔》描述的是一个想象出来的“自然人”

---

① 参 R. Derathé，《卢梭对人的观念》（L' Homme selon Rousseau），见《对〈社会契约论〉的研究》（Etudes sur le Contrat social de J. -J. Rousseau，Paris：Les Belles Lettres，1964），页 215－217；M. Einaude，《早期卢梭》（The Early Rousseau，Ithaca，N. Y.：Cornell University Press，1967），页 17－18；J. H. Broome，《卢梭思想研究》（Rousseau：A Study of His Thought，London：Arnold，1963），页 50，104；L. G. Crocker，《解读卢梭的〈社会契约论〉》（Rousseau's Social Contract：An Interpretive Essay，Cleveland：Case Western Reserve University Press，1968），页 43，57，75，和 77。以及 J. S. Spink 和 P. Burgelin 在卢梭《作品全集》中的论述，参见（O. C.，4：xlii－lvii，liii，xciv－xcvi，cxlix－cl，242，838）。

怎样融入《社会契约论》中的社会。他们想起,对于卢梭来说,真正的教育意味着政治——从词源上讲,就是"公民身份"——就像在《忏悔录》中,政治意味着教育一样。但是,他们认为,这种政治理想是理论上的,是《爱弥尔》中不切实际的教育顶点,而非最开始的实质。因此,他们认为,作家是暂时割裂了教育与政治,因为,根据卢梭的观点,社会理应完善人性,但实际上却在腐蚀和破坏人性。然而,可以想象的是,故事中的爱弥尔实际上一生下来就居住在那个想象中的城市,因而,公民意识的训练才是两书的真正主题。这种看法是从对勘两个文本的解释得来的,通过对勘《爱弥尔》及其注释性的附录文本《社会契约论》,我们才得以仔细研究教育思想的寓言性形式。

尽管低调委婉,卢梭还是承认,在《爱弥尔》中他并未忽略艺术的源泉。他承认,尽管是一篇教育论文,《爱弥尔》和《新爱洛伊丝》一样是小说,这指的还并非就是那个所谓的故事性结尾。不管卢梭是否在开初这样盘算过,也不论我们从法夫尔(Fauvre)手稿中的第一版得出什么结论,最终的《爱弥尔》是关于人性的故事,关于灵魂的浪漫故事。对于作者来说,它应该是一个民族的记录。卢梭通过一种彻底和系统的文学性表达来凸现其作品中的文学特征。这种审美原则在《论语言的起源》中已经反映出来,还有《音乐词典》和《忏悔录》的第9章和11章,都提供了了解卢梭艺术秘密的线索。

虽然在这两本自传体的书中,卢梭都提到了《新爱洛伊丝》,但他的目的是想和《爱弥尔》形成比较,而且他实际上指的就是这两部作品。除此之外,卢梭承认,和《新爱洛伊丝》的故事一样,《爱弥尔》充满了许多个人梦想,是他乡下散步的结果,其中之一便是一个爱情故事。

这位回忆者对创作《新爱洛伊丝》的描述非常出名。作者沉浸在蒙莫朗西森林的自然光辉之中,为他的梦想编织出一个完美的神奇世界,来自天国,更确切地说,是来自内心。这些"白日梦"反复出现在《爱弥尔》,以及后来的《谈话》中。这些"白日梦"经过卢梭的加工成形,在论文中又以同样的形式出现。这些梦想反映出福尔梅(Formey)认为的"爱弥尔世界"的实质所在,恐怕比卢梭想象的还要明显。借用这位自传者关于《新爱洛伊丝》的描述,《爱弥尔》的目的在于深刻细致地分析人性,从心理角度跟前世伟大文学作比较,卢梭笔下的主人公都是"完美人物"。虽然数量相对较少,但外表都如同爱情故事中的人物一样俊美。不仅有"神圣的苏菲",还有那位教师或舵手(a tutor or governor),以及他的学生;二

者，如同《新爱洛伊丝》相应的人物，投射出作者自身的形象，同时代表着敏感、沉思、寻求智慧与幸福的人性特点。因此，两部作品都是传达思想智慧的自传体小说。《忏悔录》中的关于其中一部自传体小说的相关段落也同样适用于另一部。

卢梭的审美思想表现在《爱弥尔》和其他已经提到的作品中。这种审美思想反映了回忆录中所描述的创造性过程。在《爱弥尔》中，卢梭重申了意象的使用，正式否定了使用纯粹理性来表达思想的方式。他怀疑著名的同时代人借助太多冰凉理性的倾向，“好像我们都是智者”。卢梭批评他们忽略了语言最富有力量的表达，忽略了通过想象、通过眼睛深入心灵的符号意义。《论语言的起源》也表达了同样的语言观。《音乐词典》中的“天才”，赋予语言以感情，启发心智，摇撼灵魂。卢梭在《爱弥尔》中引述《圣经》和希腊故事来表达这一观点。他敬佩这些大师，他们赋予理智以具体的形象感知的能力和技巧。用卢梭自己的话说，他在书中也可以借助“语言的象征性表达”，即通过寓言、比喻、传说和各种可见形式等作为艺术的主要表现方式。[1]

卢梭进一步强调审美的重要性和思想品味的价值。在《爱弥尔》和《音乐词典》中，卢梭定义品味是“一种能够判断最愉悦感觉的能力”。在《爱弥尔》中，卢梭发现，这种能力是必不可少的，尤其是对想成为有用之人的人。虽然卢梭把这两个事情联系起来，却没有混淆它们。卢梭细致地区别它们：一种是愉悦的，属于审美范畴；另一种是有用的，属于伦理范畴。而且，卢梭还不厌其烦地区别道德之美和肉体之美。同时，他还寻找两者的共同联系。例如，他说品味启发心智，接受所有美的事物，包括道德思想。但是，卢梭习惯性地不去使这些联系理论化，而是通过《爱弥尔》的人和事来让我们自己去发现。通过这种方法，我们就能知道，这位发誓要献身于精神真理的作家怎样召唤我们的爱美之心来达到他的目的。如果这种方法在《爱弥尔》中不如在其他著作里展现得那么有效的话，那是因为意义的重心已经转移到故事塑造中去了。

卢梭在关于审美以及美的形式和内容上还有很多要说的。所有真正的审美模式，他警告说，都可以在自然中而不是在艺术家们古怪任意的联

---

[1] 研究卢梭对语言象征意义表达的看法，请参见《爱弥尔》，页 645 - 651；也可以参见《论语言的起源》第一章。他对品味及其模式的定义，可以参见《爱弥尔》，页 671 - 673，397 - 399 和 407。另见《音乐词典》中“goût”条目。

想中找到。因此，他在《忏悔录》中承认，自然是他最喜欢的艺术主题。卢梭又认为，知识和其认识发展可以通过多次社会的完善来促进，因为，社会生活可以增进心灵的了解和发展观察、判断的能力。这意味着，卢梭是通过理智和直觉想象力，而不是依靠无拘无束的幻想来探索自然主题的。而且，他展示出来的自然是人为的自然——那些让人心旷神怡的风景场面乃是作为一种背景，或者渲染一种气氛。最终，卢梭的理想是要做布瓦罗(Boileau)[1]和"古典主义"的心理分析，这些都偶然地提供了开启智慧和幸福之谜的钥匙。

《爱弥尔》的作者充分意识到，通过对自然的细致描写，他不仅在模仿法国17世纪的伟大作家，而且也在模仿那些不朽的古希腊和罗马的大师先驱们。书中的那位舵手(governor)选择了普鲁塔克和拉封丹来发现人们心灵上的秘密。总的来说，就像布瓦罗一样，卢梭更喜欢以各种各样的古代大师为楷模。他提到历史、演讲以及戏剧和抒情诗。对于这些，我们还可以加上"苏格拉底"风格——我们可以这样形容《会饮》中柏拉图的系列对话。在《爱弥尔》的第四部分，《会饮》被用作审美研究的参考内容，对于理解第五部分的内容也有参考作用。

虽然卢梭的审美原则可以算作"古典的"，但在实际的施行过程中却超脱了布瓦罗和古代客观实际的理想，追求基督的个体内省精神。实际上，中世纪的基督传统就是卢梭所谓的浪漫主义内省和抒情的来源。卢梭还专门把两千五百年前的古希腊文化联系起来。比如，在那些著名的论文中，卢梭强调了柏拉图和苏格拉底哲学与基督教之间的联系。这些联系可以从他批评戏剧的作品中看出来，不仅扯上柏拉图和苏格拉底，而且扯上德尔图良(Tertullian)和波舒埃(Bossuet)。后来的《忏悔录》自传体写作，明显是带着圣·奥古斯丁的回音进行"古典式"的心灵分析。说得更远的话，作家公开承认，《新爱洛伊丝》的女主角是作为柏拉图和苏格拉底的信徒来刻画的。在《忏悔录》中，卢梭将这位女主角与17世纪的德·克莱乌公主(Princesse de Clèves)相比，这位公主完全向往希腊精神，但她也是"新的爱洛伊丝"，这个原型属于中世纪。她的爱人圣·普罗(Saint - Preux)跟富有骑士精神和爱国主义的中世纪游侠是同义词，爱弥尔也跟他相提并论。在这部教育论文及其附录中，柏拉图或者可以说是柏拉图的老师，是卢梭式的人物。因为，在《爱弥尔》中，卢梭通常要为

---

1 卢梭在《爱弥尔》中两次赞美 Boileau，见页 442，和 537。

这两个古代先贤的文学思想做做修补工作。但是，他们并不是唯一的影响，《爱弥尔》以及作为结论综合部分的《社会契约论》主要受两个人物左右：柏拉图笔下的苏格拉底和在所有《圣经》文学中出现的福音形象——基督。这两个人物的关联，在《以法莲山地的利未人》中已经出现。除此之外，我已经从《山中书简》里引述了一段，卢梭称基督为自己的“老师”，在给巴黎主教的信中，他也如此称呼。虽然卢梭也受到17世纪和18世纪思想家们的许多启发，他只如此称呼基督和苏格拉底，只把这两位大师作为自己精神上的引导者。①

卢梭还成功地融合了古希腊－罗马传统和犹太－基督传统。这可不是个简单的任务，因为，《社会契约论》告知我们，这个世界并不是基督的世界。这个国家已经错误地跟自然国家和自然人相背离了。卢梭还是高超地完成了这项细致的综合工作，将《圣经》的福音与异教徒最好的作品和谐地统一起来。当然，基督被长期认为是《王制》中苏格拉底神秘暗示过的理想中的“义人”（just man），这种观念使卢梭在苏格拉底和耶稣之间建立了最初的联系。不过，卢梭主要通过对“神圣的”老师非常个人化的看法来将苏格拉底和耶稣联系在一起。这种“神秘”包含着卢梭所谓的“神圣人性”。他不赞成禁欲苦行和专制的基督形象，在《社会契约论》中还公开批判这样的形象，代之以人子（the Son of man）的深沉人性。因此，卢梭成功将基督的智慧改造成人文主义的，尤其跟苏格拉底传统结合起来。

这种结合的最大现实好处是，为我们更好理解《爱弥尔》和《社会契约论》提供了重要的比较模式。两种传统尤其在教育小说的想象性和理论性内容中清晰地表达出来。卢梭公开表明了自己对柏拉图对话的崇拜，尤其《王制》使他认为，教育是小说的事。苏格拉底作为主要发言者

① 这里提到的苏格拉底都指柏拉图笔下的苏格拉底。Burgelin 在给全集版中的《爱弥尔》写的前言中提到苏格拉底和柏拉图31次，参见：O. C.，Paris：Pléiade，1969，卷4。C. W. Hendel 专门研究了卢梭的柏拉图主义，特别是文章《道德书信》（Lettres morales）中的柏拉图主义，见《让－雅克·卢梭：一个道德家》（Jean－Jacques Rousseau，Moralist，London and New York：Oxford University Press，1934），页298－316。在给主教的信中，卢梭称基督是他的老师（master）。参考注释13，图森（Trousson），在研究《爱弥尔》时认为，卢梭在书中有一种倾向，即从强调苏格拉底到强调基督，但不管怎样，书中苏格拉底和犹太－基督传统的共同影响非常明显。

讲述了一个"关于英雄教育"的"故事"[1]——《爱弥尔》的作者讲述了一个浸润着古代精神的同样的故事。卢梭也浸润在《圣经》里，小说中经常引用。既然两种文本都有丰富的比喻意象、寓言、故事和讽喻等表达思想的手段，也就不难理解卢梭可以依赖同样的视觉手段来表达自己的思想。在考察这些技巧的使用时，我将对勘柏拉图对话录和《圣经》文本，以揭示这两部作品的实际联系，从而在这些文化的路标作品中建立实在的共通性。

实际上，卢梭作品中反映出来的古代作品的意象为我们提供了一把有用的钥匙，可以开启他的教育小说和政治著作之间关系的大门。比如，在《王制》中，"教育性"和"政治性"是联系在一起的 苏格拉底此刻的任务就是描述出一个高贵善良的人的本性和责任，描述正义和非正义的实质以及它们对灵魂的意义，从而确定人生的规则，让人们能够理解幸福[2]。为了达到这一目的，【《王制》中的】苏格拉底同时处理灵魂和城邦问题，两个问题交融成一个单一视角，国家成为内心的外在形象——通过个体灵魂透视正义的本质。苏格拉底在城邦中大尺度地观察，他的政治理想被放大了(在卢梭那里也一样)，微小细致的品德都可以清楚地看得见 苏格拉底没有在这两者中作出区别，而是找出同样的原则：人身上的意志、理智、唯利是图的本性(gainful faculties)，这些品质分别对应于守护人、统治者和人民。苏格拉底说："好的且真实的城邦和国家与好的且真实的人"是"一样的模式"。因为，城邦是按人性缔造出来的，政府的性情因人的性情而不一样，反之亦然。"政府是什么样，人就是什么样"。[3] 因此，苏格拉底回到灵魂问题，从灵魂开始、从灵魂结束。苏格拉底解释说，最好是被自身的神圣智慧而非外在权威统辖。如果不行的话，如果必须屈服于外在权威，我们就必须尽可能都是"朋友且平等"地置身于同一个政府底下。苏格拉底说，这样一种法的意图(Intention of the law)可见于对孩子的教育中，这种教育不会放任自流，直到我们已经在孩子身上建立

---

1) 参见柏拉图的《王制》(The Republic,2.376)。在《爱弥尔》和《社会契约论》中，有许多内容是针对《王制》的评论，《爱弥尔》中则包含了许多卢梭对柏拉图《会饮》的看法，而且《爱弥尔》和《社会契约论》还引用了柏拉图的其他许多对话录。

2 《王制》，1.344,351,352;2.365,367;3.403;4.427－428;5.450－451;6 484;9 578;10 608,618

3 同上，2.368－369;4 434－435.5 449;6.498.7.540 8.544,549－550,553,557,562.9 577.

起一种类似国家制度的相应机制，……就像在他想象的城邦中那样，已经在孩子们心中培育出守护人和统治者（用卢梭的话说就是"主权者和掌舵手"，sovereign and governor），然后再让他们自行其道。换句话说，我们必须要在孩子们内心建起一个"内在的城邦"，依照其原初纯洁的本性在灵魂上树立一种有序的美。苏格拉底式的理解是"政治家和统治者"。在那样一种神秘的城邦之中，我们被告知，它的原型不在现世，而"在天上"（laid up in heaven）。但是，苏格拉底成功地专注于用这种天上的城邦来安排自己的家、自己的城邦和自己的生活。这种私人和公共生活被称为"政治"，成为精神上的"战争"。按古希腊圣人的话，真正的教育必须向我们展示"上帝的国"（the Kingdom of God），它并非存在于现世之中，而是存在于我们之中。基督教导的也不过如此。《爱弥尔》和《社会契约论》的作者很难摆脱这些原则的影响，因为，这些主题和形式也是他自己的东西。

其实，在《爱弥尔》和《社会契约论》中，卢梭都使用了苏格拉底和基督心目中的灵魂和城邦。我们可以在无数篇章中读到，卢梭将人的本性与城邦制度进行类比的例子。有时，卢梭用一天的模式来描绘国家与个体身体的平行关系。不过，卢梭主要是在关于政治经济学的早期论文中这样做的。在《爱弥尔》中没有这样，在《社会契约论》中，也只是在特定需要的时候有一小段而已，因为他想强调它们之间的差别。关于死亡和精神的比喻主题，并不适合一个像卢梭那样相信未来生活的人[1]。卢梭区别说，人的身体是自然的作品，国家制度是艺术的作品。1756年，卢梭在讲述国家战争时这样描述说：政治体制不像人的身体，没有大小和力量限制。在《爱弥尔》中，卢梭提到心灵和智慧时说过同样的内容。过去，我们大多数人在讨论卢梭的个人与国家相似性（similitude）的观念时，只简单地承认或抵赖他在《社会契约论》中"机体"平行的正当性，没有解释他的特殊用法，遑论区别苏格拉底和基督精神在这两本书中的象征意义。

苏格拉底和基督精神在这两本书中的意义，例子很多，最合适用来说明我们的研究方法的就是这个灵魂与城邦的关系的例子。用保罗的说法

---

[1] 第一种情况可以参见《社会契约论》，页361和363，Vaughan把这里看作是"器官"（organic）的比喻。第二种情况可以参见《社会契约论》，页421，424。另外参见C. E. Vaughan编的卢梭《社会契约论》（Du Contrat social, Longmans, Green, 1918，页xxviii）和同样是他编的卢梭的《政治论文》（The Political Writings, Cambridge, 1915，卷1页70）。关于政治经济的论文可以参见《作品全集》（O. C.，3：244）。

(Pauline terms),城邦是个"神秘的机体",或像卢梭说的那样,是个理智的道德存在,灵魂也如此。当然,城邦和灵魂都基于人的自然需求和关系,关于这一点,卢梭不厌其烦提醒我们[1]。但是,作为一个合理安排的城邦,尽管有自然性的基础,却是艺术作品而非自然作品,是一种理智的创造而非直觉的创造。合理安排的灵魂同样如此。这就解释了,为什么卢梭用许多人工术语来描绘灵魂的形成,就像他描述城邦一样。灵魂和城邦是同样的"人工"和"自然"。艺术是作为文明生活对自然的一种补充方式[2]。像苏格拉底一样,卢梭装作一个雕塑家、一个制度的绘画师,一句话,一个艺术家。他的创造性艺术在《爱弥尔》中充分显露出来,从中我们可以看到人的灵魂带着天上城邦的印记和"秩序"。对于这种"秩序",灵魂完全可以天然地反应,即使在最紊乱的时候,也可以作为生命模板在地上的任何环境中适应。卢梭是个创造性艺术家,虽然在《社会契约论》中其程度要小些。《社会契约论》具有数字般简朴的美,跟《爱弥尔》古朴的风格相对应。美丽的城邦是美丽心灵的呼应。对卢梭和苏格拉底来说,这样被放大成为精神模型的原初模型,必须尽量忠实于自身的反应,避免任何新的发明。显然,只有对勘研究才能把这种意象反映出来。

在对勘解释下,《爱弥尔》和《社会契约论》都变成了教育论文,或如我们所愿,成了立法(legislation),因为,所有的法律(all laws)都是"关于教育培养[人]这件大事的诸多微小琐事"。而且,两书都跟"政治"有关,跟公民身份、道德生活的苏格拉底式象征(Socratic symbol)有关。两书也都面临精神上的"战争"(spiritual "warfare")问题,这是由于人自身和自身以外的对立力量而产生的。"军事策略、政治和教育"这三大主题是《王制》中"最主要和最崇高的话题",也是卢梭在《爱弥尔》和《社会契约论》中涉及的内容。这个"立法者"的目的是发现灵魂和人为事务中自然的合理性机制(reasonable constitution of nature),使人与自己及其显示的神性意志相一致。所以,《爱弥尔》包括了卢梭在《社会契约论》中提到的

---

[1] 有关"自然"在《爱弥尔》中的作用,参见页 247 - 248,466 - 467;亦参见《山中书简》,前揭,页 807;《关于波兰政府的思考》(Considérations sur le gouvernment de Pologne, O. C. ,3:973,996,1001,1027,1041)。

[2] 有关《社会契约论》中"艺术"和"人工"的作用,可以参见《社会契约论》,页 360,424,431;和《爱弥尔》,页 311,320 - 321,325 - 326,329 - 333,437。有关"城邦"作为一系列道德关系的体现,参见:C. C. ,19:190。

卢梭式城邦(the Rousseauist city)的所有法律。在《爱弥尔》中,卢梭解释说,主角是学习怎样在没有外在法律和政府的情况下实现自治。这种"真正的"情形在客观世界里根本不存在。用卢梭喜欢的一段保罗文本(Pauline text)来说,他用镌刻在心灵上的精神信条取代了雕刻在石头上的法律条文,从而释放了人们的自由,从"法律教条"的外在桎梏中解脱出来。[1]

实际上,卢梭非常清楚,他没有别的选择,只能像自己的先辈导师一样,把城邦精神化。实现的唯一方法,就是通过精神和意志的力量,或通过家庭在心灵范畴潜移默化。在《爱弥尔》和《社会契约论》中,卢梭成为内心世界和人性的探索者,而非狭义的政治或教育性理论的说教者——无论他使用了什么样的术语来表达。这就是为什么卢梭要在《爱弥尔》中引述《社会契约论》的原因。而且,尽管卢梭的想象性秩序并未像通常意义上的那样转化成为物质性的城邦,对他来说,这种秩序还是保持着公共生活和私人生活的模式,"政治"和"战争"、个人和公民的生活,是一个自然人处在社会和文明国家中的实际情况。按照内心世界和外在行为相一致的原则,如果人要想跟自己保持一致的话,即便在一个反社会(anti-society)中,《爱弥尔》的主角依然愿意生活在卢梭式的城邦而非别的城邦。[2]

研究一下《爱弥尔》和《社会契约论》的前言,就可以确证卢梭在两书中的上述看法。如果要铸造出一个语词来表达,我想称之为"爱弥尔式的"(Aemilian);序言经常是在最后才加上去的,作家借此重申自己是为了塑造人们的艺术——卢梭称之为所有对公共"有益的事业"(all public "utilities")。这个词不仅具有传统的实用主义意义,还有其道德和精神层面上的苏格拉底式含义。在《社会契约论》的序言里,卢梭承认,该书旨在寻求一套管理和组织人们的合法和安全的规则。两本书的目的是一

---

① 参见《爱弥尔》,页454,471。有关真正的法律不会存在于外在世界的论述,参见《致博蒙大主教的信》,前揭,页941。

② 有关"自然人"与"公民"的对立,"人道主义"与"爱国主义"的对立的相关论述,参见S. Cotta,《卢梭的政治问题之立场》(La Position du problème de la politique chez Rousseau),见《对<社会契约论>的研究》(Etudes sur le Contrat social de J.-J. Rousseau, Paris: Les Belles Lettres, 1964),页183-190。关于两者调和的困难,可见P. D. Jimack,《卢梭<爱弥尔>的起源和编辑》(La Genèse et la rédaction de l'Emile de J.-J. Rousseau, Geneva: Institut et musée Voltaire, 1960),页123-125。Burgelin发现,这种区别实际上是肤浅的,见《爱弥尔》,页248,但是,他还是保留了这种区别,见前揭,页251和324。

致的，因为，塑造(formation)或教育，是一种法律意义上的"管理"和组织 出发点都是苏格拉底式的，也是基督的，在卢梭眼里，基督是立法教育者的原型。在《爱弥尔》的序言里，卢梭声称要考察孩子及其成为成人的成长过程，以及在这个自然过程中要采取的方法，以达成立法教育的目的。在《社会契约论》的序言中，卢梭也说到同样的意思，即"考察人自身，考察法律的可能"。后两种情况所采取的处理方式都是苏格拉底式的 在《爱弥尔》序言中，卢梭还提到，尽管他的方法基于事物的自然规律，读者还是只能看到一个想象出来的梦想而已。这种思想来自《爱弥尔》和《山中书简》，也反映在《社会契约论》中。在《山中书简》里，卢梭想象《爱弥尔》和《社会契约论》与《王制》一起变成了 chimeras 的土地。[1] 苏格拉底同时代的人称苏格拉底是"望着星星的人"，一个"梦想家"，一个"想象者"，苏格拉底本人却没有这样的感想——基督也被他的子民这样看待。在爱弥尔式的前言中，卢梭也加入了他们的行列，从而面临同样的处境。卢梭解释了自己为什么要这样想的理由。据称原因是，他触及的是关于人类幸福和受苦的根本问题。这个说法在其自传中已经重复过了，尽管他指的是《社会契约论》。但是，卢梭在同一个序言中问：他的(苏格拉底式的)系统确实无法实际施行吗？卢梭回答说，倘若我们努力想把它与存在的邪恶结合起来而形成内心危险紧张的对立关系的话，的确是无法施行的。这就是为什么卢梭会用熟悉的福音书语句来表达说，要清扫地面，打扫得干干净净。苏格拉底在开始其教育使命时，也强调要清扫心灵的尘垢；基督也警告我们，要革除自古以来我们所习惯的邪恶生活，将他智慧的新酒倒进"老亚当"的瓶子里。这种卢梭式的系统，如果意志不坚定的话，也同样意味着妄想。卢梭在《爱弥尔》的序言中说，意志决定所有精神力量的可行性。但是，他又说，这种教育艺术的实际实施并非是他书中涉及的内容，这是一种理想情形，而非生活的实际状况。《社会契约论》中的情形也如此，它想定义一种普遍的情况。既然卢梭并非一个他认为的道德主义者，他就没有必要触动具体问题和具体情况。但是，不管卢梭的系统被看成可行还是幻想，他还是认为它适合于"人的

---

[1] 参见《爱弥尔》，前揭，250、350 注、548－549；亦参《山中书简》，O. C.，页 810、《关于波兰政府的思考》，O. C.，页 1041。【译按】Chimeras 是个吐火女妖，出身神族，源出荷马《伊利亚特》：Chimeras"头部是狮，尾巴是蛇，腰身是羊，嘴里可畏地喷出燃烧的火焰的威力"。参见《伊利亚特》，罗念生、王焕生译本，6：179－184 行。

天性"。这是两部作品的标准——可以很好适用于人性。这些出现在《爱弥尔》前言中的内容,也适用于《社会契约论》和《山中书简》以及《关于波兰政府的思考》等论文。两篇前言的结尾也比较相同,都提到了基督和苏格拉底。卢梭在《爱弥尔》中提出的就是"对他们自己和其他人来说最好的",这也是《王制》中经常出现的主题,也让人想起摩西和基督的诫命:"爱你的邻人"。卢梭在《社会契约论》中提倡的正是:联合正义所允许的和人类利益所需要的。这两篇序言清楚地证明,卢梭在两本书中提倡一种系统,就像他选择的两位老师提倡一种事先设计好的生活秩序,为的是丰富人性,通过实践正义达到人类更真诚的相互沟通。就像他的老师一样,卢梭深信,只有一种形式的城邦或灵魂,这就是他自己提出的形式,其他的都是"错的"。

在两书的前言里,就像在两部作品中一样,卢梭一再追问从一开始就提出的问题:"智慧在哪里? 幸福在哪里?"卢梭的回答有如柏拉图,实质上就是一种艺术和智力上的规划,规划人们之间的行为和正义以及内心真实的问题。虽然这回答与政治或者教育问题有着文学上的相关性(这个方面已经重复多次了),它还是构成了一整套生活哲学,用一整套"视觉"术语来描绘的"理论"现实。一些批评家已经开始意识到,《爱弥尔》至少不再是个简单的教育手册,毋宁说,它实际上是一项哲学研究的整体框架,尽管如此,评论家们仍然把自己的研究局限在考察人的天性的发展上,而非研究作品中的寓意性人物形象(allegorical figures),或追踪《爱弥尔》与其注释性附录的对应平行关系以及在古代文本中的对应物。实际上,尽管《爱弥尔》是在一位母亲的要求下开始写作的,它和《社会契约论》所指向的读者与《王制》的读者是相同的。可以说,卢梭这两部书的主题和目标与《王制》是相同的,它们都源于为了知识的善恶而产生的追求智慧的激情[1]。

《爱弥尔》的主题实际上是智慧,而非一般意义上的知识。这不仅说明了为何卢梭沉浸在苏格拉底和基督的对话中以及所罗门(Solomon)的教导里,也说明了为何他的书中充满了反理智语调(the anti - intellectual tone)的段落。这里我们面对的是一个像苏格拉底那样的自学者(an autodidact)所写的关于教育的论文。卢梭既非学者也非哲学家,尽管他假

---

1 卢梭认为,法律在一个理想城邦的目的就是教育作用,参见,《第二篇论文》(second "Discours"),O. C. ,4:187 - 188;另见《爱弥尔》,页250。

装成"真理的朋友"[1]。但是,卢梭夸张地说,教育是"成为无知的艺术",警惕"充满无用知识的危险道路"。这些话看起来好像是专注于说服人们,他们实际上什么都不懂。而且,卢梭还提倡,不要回答孩子们的问题,拒绝讨论关于读写的教育,因为他"羞于在教育论文中玩弄这些琐碎的事情"。卢梭曾经宣称,他憎恨书籍,把它们列为"童年的灾难"。而且,他认为,研究宇宙和物理是一种"娱乐",值得以任何方式来学习和研究。卢梭抨击沉思式的学习,那是让人"闷在孤独的小屋里面,过着沉思默想的生活"。最后,卢梭认为,有一本书是必不可少的,它既非柏拉图的书,也不是《圣经》,而是"自然之书"。卢梭并不是要排除智力上的劳作(intellectual toil),如果能在哲学框架之外实现这一切的话,那是太好不过了,因为,对卢梭来说,真正的教育并非"这些琐事"。卢梭在书的前言中隐秘地道出了这层意思。实际上,在卢梭所有的作品中,从他最先关于教育的论文和最早的论文算起,他最主要关心的智慧,关心美和恶的区别,这是幸福的唯一途径。这种关心突出了卢梭宣扬的智慧性谦卑,无论他最终是否施行了这种谦卑。卢梭引用基督、尤其苏格拉底为例,说这位最聪明的人在探索智慧时认为自己是个"犹犹豫豫的提问者"。

如果从文学上分析《爱弥尔》文本,读者就会惊讶其奇怪的结构。五个部分在长度上差别很大,以至于不平衡。尤其是与卢梭的其他作品作比较的话,更不用说《新爱洛伊丝》了(其中的六个部分都是匀称的)。《社会契约论》的四个部分对应《爱弥尔》的四个部分。在《社会契约论》中,人们怀疑卢梭搞了些"不相干"的材料作为例证的借口,而不是想平衡和"填满"这个论文。其实,有如建筑一样,平衡在书的组织中同样重要,内部的组织也应该从外部呈现出来。既然如此,《爱弥尔》的不平衡意味着什么呢?在最终确定的版本中,《爱弥尔》有五个部分,前三个部分相对来说较短,即便较长的第二部分,在刚开始的地方还包含第一部分的内容,最后才被分成了两个部分[2]。这三个部分覆盖了主角从出生到十五岁这段时间。然后,又是很长的两个部分,又是从出生开始。但是,这一次诞生于"生活",与"生存"(existence)相对。卢梭甚至说,先前处

---

1 《爱弥尔》,页348。这种说法出现在《王制》,6.487,卢梭所谓理智的谦卑(intellectual humility),参见O.C.,4:348,483。

2 有关法夫尔(Favre)版本的结构和后来相关的修改,参见O.C.,4:lxxxiv - lxxxvii,298,426

理的只是教育的准备阶段——大概是苏格拉底所谓的绪言。实际上，我们将看到，开始前三个部分的主题与三个大的"波澜"密切相关（这是古希腊先贤在建立他们的城邦之前必须克服的）。这暗示了将前两个部分分开，以及整个奇怪的构形，乃出于一种意识形态的理由（an ideological reason）。但是，任何想把文学问题作为思想钥匙的人都必须看得更远，尤其得注意《社会契约论》的样子完全不同，不管怎样，它具有前言中承诺的相同内容。

我已经说过，这两部书包含了一个象征着卢梭式城邦的人性灵魂的理想想象。其中的一部书中，这个城邦具有堡垒和要塞的朴素特点；此外，这个内在的王国应该是教堂或神殿，因此，应该被设计成通向主体的三层通道。在卢梭的语言中，灵魂或者说心灵这一人类精神的主要源泉，是上帝头脑（Godhead）的唯一真实的殿堂。卢梭的意象是《圣经》式的：身体是灵魂的殿堂，因此也是上帝的灵的殿堂[①]。这种《圣经》式的比喻使《爱弥尔》的结构更加清晰。虽然此书的殿堂偶尔让人想起所罗门或犹斯丁（Justianan）的祭坛（the shrine），但根本上具有的是古希腊风格，更接近德尔菲的阿波罗神殿——具有和谐的自然装饰，或者雅典的帕台农神殿——具有一种反社会的无序（the disorder of an anti - society）的和谐之美。《爱弥尔》的前三部分像古希腊神殿前上升的三段台阶；《爱弥尔》中的这三段前奏对应着《社会契约论》的前三个部分，象征着两书序言中提出的三个主要概念：自然人、法律约束和理性的管制。

《爱弥尔》的主体神殿有如德尔菲神殿或雅典的帕台农神殿，既具有内在的伊俄尼亚风格，又有外在的古希腊多利克风格，与《社会契约论》中的堡垒风格形成对比。的确，在这爱弥尔式的神殿中，一如在德尔菲神殿一样，卢梭六岁时就被煽起来的斯巴达式共和热情（republican fervor）占据了显著位置。两个神殿的门口都镌刻着这样的文字："了解你自己"。尽管在《爱弥尔》里，这话变成了基督教的"忘却你自己"，《爱弥尔》的主体还是倾向于古希腊的神殿。的确，《爱弥尔》分裂成两个不均衡的部分，第二部分比第一部分较小。通过它们，我们首先到达了《社会

---

① 这个城邦可以成为一座"大厦"（edifice），参见《社会契约论》，页 384 - 385。在《爱弥尔》中也是这样称呼的，见《爱弥尔》，页 849。卢梭在评论圣·皮埃尔教堂的"多层教区"（Polysynodie）时做过比较，见 O. C. ,3:641。把"心"比作"教堂"，参见《爱弥尔》，页 632；另参见《路加福音》（Luke 6:48 - 49）、《约翰福音》（John 2:21）。卢梭在《爱弥尔》中引用过这个圣经意象，页 744。

契约论》中的理想社会秩序，然后才进入平等的市民秩序(the equivalent civil order)，对于卢梭来说，后一种秩序是圣化恩典的源泉(a source of sanctifying grace)，在这里，附录(【译按】《社会契约论》)的所有元素都集中在一起。像古希腊神殿一样，《爱弥尔》的两个部分都有一个中殿(naves)。就像古代神殿的主殿正中供奉的神像一样，德尔菲太阳神阿波罗端坐在《王制》的正中，这位尊神的人类翻版也在《爱弥尔》中占据着同样的位置，在萨瓦教堂里承认同样的理想。在此之前，是卢梭式关于德尔菲祭火炉盆的描述，火苗在地下中心永恒燃烧。在教育小说中，祭火是灵魂对神性的纯粹激情的奉献。就像从德尔菲神殿传出来的阿波罗神示，《爱弥尔》通过神示关于良心和法律的"天音"传达出了智慧在灵魂秘密的地方下达的指示。就像德尔菲神殿两旁耸立着神像，爱弥尔神殿也有两个神像，一个是苏格拉底，另一个是基督。他们占据了精神的世界，占据着《社会契约论》所描述的城邦。

最后，在这个爱弥尔式的神殿里，我们获准进入前面小屋的圣所，这可是城堡(the citadel)中没有的部分——里面供奉着各类人物：苏菲、灵魂牧师以及我们已经数次提到的书中女主角。卢梭的礼拜堂是献给名叫苏菲的智慧女神的，她有如德尔菲神殿中的光明之神、帕台农神殿中的雅典女神。在小说主角进步的这个阶段，激情的力量转化成异教徒，神殿变成了基督教堂。为了献给圣·苏菲，帕台农神殿在中世纪早期经历了相同的转变，变成了一个清真寺。尽管如此，《爱弥尔》的主体依然还是古希腊的样子。

卢梭的意象和古希腊神殿有如此多的相似点，因此，没有必要怀疑其作品的模式，而文学性的研究则不可忽视这一模式。《爱弥尔》造成了艺术上的新古典主义运动，实际上，这个运动早就开始了。这个运动接受了来自卢梭思想的刺激，这一刺激促使法国通过重新研究古典文学和艺术寻找一套新的意识形态和新的审美原则——《爱弥尔》及其注释性附录(《社会契约论》)是这股潮流中最有意义的创造。

对《爱弥尔》及其注释性附录(《社会契约论》)作对勘性的文学研究，需紧跟作家自己的脚步，一步步建构这个灵魂和城邦的神殿和堡垒。事实上，小说《爱弥尔》的灵魂祭坛上供奉着《社会契约论》里带有明显堡垒式城邦特色的同样原则。在这部大型作品中，这些原则的本质和相互关系通过具体的形式表达出来，并在第五部分中形成一个广阔的综合体，由于强调艺术和哲学的整体统一，小说更加突出了基

础性的理想主义。在这个部分，神殿成为一个实在的现实，一个苏菲的居所。通过这个使者，我们认识到，卢梭的以法莲山地的利末人最后是为了她而退隐。在《社会契约论》中，同样的理想主义则通过另一种朴素的形式展示出来。

二、奠立圣所

黄群　译

《爱弥尔》所有的神话（*myths* 或译【故事】）在开场部分都有其源头——开场部分包含对这部小说的解说，以及对小说中神话性的圣所（*the mythical sanctuary*）的首次奠立。① 然而，由于作者在写作上一直保持低调甚至刻意隐藏，这些神话成了思想的全然私制品，文字显得深邃难解。《爱弥尔》里的意象（*images*）忠实地执行着作者赋予它们的任务，不显山露水。可是，倘若我们忽视这些意象的话，这些文字读起来就会让人觉得似是而非，困惑难解。某种程度上讲，这些文字肯定如此。这不仅因为，所有真正的艺术都会存在一定意义上的含混或神秘莫测，而且，由于《爱弥尔》中的诸象征（*symbols*）使这些字眼本身不止一个含义。在保留其原有的、显而易见的含义值的同时，这些文字又超逾了其常见含义，越出字面解释之囿，逐步形成含义丰富的众多隐喻和寓意（*metaphors and allegories*）。作者沿路都在提供许多暗示，表明这些隐喻和寓意的存在。无论如何，对于那些神秘得多的段落，我们需要抱着“暂且不再疑虑的心态”来读，因为，诗人恳求读者怀揣此心，直到读者搜集起全部有效的证据，他将悦纳读者的评断。读者的努力将会在《爱弥尔》及其附录（【译按】即《社会契约论》）的阅读上受惠，因为，这种读书方式能使读者最终获得比其他可能的方式更为深广的理解。

灵魂与城

小说的首页在附录（《社会契约论》）中并无特别的平行对应。像《论不

---

① 尽管卢梭把《爱弥尔》和《社会契约论》的章节划分称为“书”（books），为了避免本文出现歧义和意义含混，我发现，称为“卷”更为容易些。再有，既然这里的对勘（两书）依循的是卢梭文本的秩序，因而，在文中引用到这两部作品时仅标明两书页码。

平等》那样，在小说开篇的一番简短介绍之后，就是向作者曾熟识的那位唯一的母亲(【译按】指德·舍农索夫人)以及日内瓦城致以情真意切的献辞。在《社会契约论》里，卢梭总是宣称，日内瓦城是他的模型。尽管自1754年起，他已不再对日内瓦——他的诞生地抱有幻想，这座城市对于他就像是一位最残暴的晚娘，这种想法至少延至1762年，这位晚娘留在他心中的形象仍只是某种东西的一个象征，而非他在那里实际上所找到的东西。所以，《爱弥尔》是卢梭按自己对社会事物的"智慧秩序(*wise order*)"的理解题献给"他心目中"的新日内瓦城的，这些理解最终以新娘主角——取名为苏菲(【译按】*sophia* 的希腊文原文意思是"智慧")形象出现在《爱弥尔》中。

过去，我们只是照字面意思按图索骥，没有理会文人采用艺术形式的惯用法门。我们把题献词里的母亲和序言第一段中的另一位母亲视为同一个母亲，[1]正是因为"这位好母亲"，卢梭才着手撰写教育法的著作，这一点他在《爱弥尔》和《山中书简》中曾反复说过，卢梭在自己的回忆中称她为德·舍农索夫人(*Madame de Chenonceaux*)。可是，即便不谈序文中的母亲并非一定就是献辞中提到的那一位母亲这一事实，在《爱弥尔》首页说到的母亲也远非指现实中的某一个人，毋宁说是一个泛化了的象征。

有大量证据支持我的这一观点。题献辞以一场针对我们社会或者说反社会的著名战役(假如没有反社会制度的话)开头，因而，这篇题辞成了这本书的实质部分。我们读到："造物之手无废品，出自人手必衰败"，我们得知正是人败坏了自然的美，尤其心灵的美。按照费奈隆(*Fénelon*)(【译按】法国天主教大主教)的风格，卢梭将心灵比作柔弱的幼苗，需要悉心照看。作者的"老师们"喜爱这个比喻，因而在全书[2]时时出现。在这个意义上，卢梭认为，这幼苗必须用和煦的母爱之篱围护起来，可是，虚假的

---

1 《山中书简》O. C.，3：783，参看《忏悔录》O. C.，1：409；给日内瓦的献辞见《山中书简》，809页。

2 《爱弥尔》，O. C.，页245－246，331及643。参看费奈隆(Fénelon)，《德勒马科斯的游历》(Les Aventures de Télémaques, Lège: Grandmont－Donders. 1865)页47，奥德修斯对自己的儿子说："他好比是一棵仍柔嫩的小树，我们要把他扶直了生长"(Qu'il soit comme un jeune arbrisseau encore tendre, qu'on plie pour le redresser)，参看《王制》(【译按】又译为《理想国》)，6. 491－492；《马太福音》13：3及以下；《路加福音》6：43－44。《爱弥尔》的句子引自上述文句："出自造物主之手的东西，都是好的，而一到了人的手里，就全变坏了"(译按：见李平沤译《爱弥尔》北京：商务印书馆，1978)，页5

法律曾剥夺了母亲教养子女的天然权威。先前还困惑不已的读者，现在开始好奇卢梭热切依恋的“母亲”这个词究竟有何深意，而作者则表示，他会在稍后做出解释。这个谜其实并非像看上去那样晦涩难解。卢梭喜欢将自己梦想中的祖国或城邦看成一个时时警惕但慈爱有加的母亲，他在其他著作中频频使用这种比喻，尤其1750年代的政治作品集。与此类似的还有主人和花朵的比喻。以苏格拉底为榜样，卢梭经常教导自己笔下的主角们，他们的国家就是“他们的母亲和保姆”。[①] 这也说明，基督教的“圣母堂”(*Holy Mother Church*)在某些方面与卢梭的灵魂城邦并不相似。如果我们有心的话，我们不妨扩展视域，将《爱弥尔》所题献的这位温柔母亲看作*卢梭式城邦*(*the Rousseauist city*)的新化身。在卢梭的城邦里，灵魂寓意的化身就是这个实有其人的母亲，在主观和客观世界中都可遇见的母亲。《爱弥尔》也以相同的手法结束，苏菲身上就有一种神圣化的女性禀赋，卢梭对人性观点的全部希望都寄托在她身上。

在提出自己的期望之前，卢梭勾勒了一幅所谓的自然人(*natural human*)极度蒙昧无知的稀奇形象，这使人联想起孔狄亚克(*Condillac*)塑造的仅有不连贯知觉的人。[②] 这一形象引出了一个低能的造物，这一造物并非靠卢梭自己的力量以及这些力量的挥洒来获得，因而，自然人简直就像用尺寸和血力做出来的，根本不同于新生儿，也不是《论不平等》中提到的受过良好本能训练的初人(*primitive man*)。尽管自然人生活在一个他人环绕的世界里，却仍是一个没有受过训导、不完整的人，因此，在挣脱了诱惑的陷阱之后，他便成了现代人的灵魂。这里正是精神攀升的起点，也是《爱弥尔》全书的主题所在。

随后，卢梭在这本书中展现了这一精神攀升，显示出自己的高远抱负。谁想要脱离未开化的状态使自己去往高处，就必须在三个方面提高自己：他要具备能力和体力；他的社会得教他利用其资源；他还要拥有社会阅历以形成老练和精明的判断力。现在，倘若他的确喜欢这个必须进步的单一目的，他就必须按第一项要求来支配自己，因为，这种能力和体力仰赖自然的神奇配给，远非人力所及。他要接受身体和心灵的能力的支配，这些能力在一个人一生下来时潜伏着，随着人的成长必将按自然之

① 《王制》3.414；5.470；8.549，参看卢梭，《政治经济论》3：258；残篇，《论祖国》534页，他曾将祖国称作“温柔的妈妈”；《论波兰政府》，页962。

② 卢梭在《道德书简》(lettres morales，4：1096)中对此有所暗指。

手的设计发挥相应的功用。《爱弥尔》的作者现在对自然能力的描绘极尽美妙之词,这种恢弘壮丽图景与先前对初人的孤独粗野情景的描摹形成鲜明对比。正是自然在命令着我们,摆脱虚假意见或任何其他有碍发展的东西的束缚,从我们周围的事物中挑出最能与自己相符的;然后是我们自认为适合或者对我们有意义的;最后,才是那些依我们的慎重判断乃许诺给我们的幸福或完善,这种完善配得上由理性装配起来的理想。这种自然观向我们展示了一个巨大而充满美感的理想之旅,从最低的生命本能迈向最高的智慧。作者的最终目的则是管理所有潜在的自然能力,使之绽花结果。这些就是卢梭通过他的自然天赋趋向三级教育说所描画的前景,同时,三级教育说也决定了卢梭式教育的全部理念。

在揭示了人身上的无限可能性后,卢梭用令人费解的术语暗示,只有在他自己的道德秩序的理想中,这些前景才会得以实现,而卢梭的道德秩序理想是与他自己的社会及文明秩序观相一致的,因为他的道德秩序观就是由其社会、文明秩序产生出来的。卢梭就是如此来描述他幻想中的理想城邦和有道德的人。但是,他又有意将这一切置于当今社会及其道德坍塌的框架之中,使两者形成鲜明的对比。

于是,卢梭以宣告我们的反社会(*anti - society*)开始:社会把人调教得不是为自己而是为"他人"活,最终导致人压迫自己,社会体现的是在我们之中占上风的相互冲突的私人利益。像苏格拉底一样,卢梭蔑视这样一个社会,因为这个社会把人削剪成满足乌合之众的趣味和脾性。在《爱弥尔》一书的开头几行,卢梭如此提出指责。在他眼里,灵魂与城邦的外表之间,人与所谓的公民之间,个体的世界和群体的世界之间已因此裂生出了一条不自然的、错误的鸿沟。

为了与这种事态形成对照,卢梭进一步界定他的梦想。这位新日内瓦城的自由民假设,当一个古罗马人或斯巴达人要反对我们可能会有的反社会的方式时,他需要详细解释他设想的社会生活所包含的内在道德律令。这个理想的卢梭式道德人被他人具有法律效力的宣称悉心打造,而这些要求被等同于视为这个道德人的自我,只有当他独处时才会唤起自己的整个天性,并促使其成长。但是"充分的成长",正如苏格拉底曾说的,只有在"一个适合他的国度里"才会有可能实现,因为在那儿,道德人才可以找到并认识本质上的自己(参见《王制》6.496-497)。这意味着,必须模仿人的灵魂来打造这个城邦,从而才能使城邦与灵魂原型紧密结合,形成一个和谐的整体。在这种情形下,城邦就会排斥个人主义的自我

中心的本能。在卢梭看来,这种本能是一种天性的扭曲,而卢梭同时代的大多数人却喜欢得不行,视之为生活准则。如我们所看到的,依卢梭的想法,城邦和灵魂都是由艺术活动造就的,它需要无数的技巧而不只是一时自发的冲动,这些技艺在打造社会和市民秩序时能有效地保护自然人真正的灵性和元素。

在与这一理想的反题中,卢梭再次审视当今社会。他又一次警告世人,在一个真正的市民秩序里,出自本能的感情不会得到信任。一如社会中的实际情形那样,这些感情已经被利己主义(egoism)扭曲,人并不会被看作真正天性的最高元素的表达。于是,结果就是:灵魂成了一个自我分裂的王国,蒙蔽了自己真正的天性,对这个世界也毫无用处。按照卢梭的信念,人们因此将不会真正成为自己,也不会成为他们出生的这个地上的"城邦"的"公民"。

在社会生活中,反社会与我们真正的天性之间存有无数的冲突,这些冲突使家庭教育和公共教育之间裂开了一条深渊。家庭教育乃是一个偏远省份的年轻人可能在他父亲那里接受的教育,公共教育则是在现代"城邦"中接受公众的意见。原本应完美合为一体的两种教育如今却矛盾重重,卢梭对此痛心疾首。为了说明理想的公共教育应该是什么样子,在《爱弥尔》这本书的最后部分,卢梭引用了柏拉图的《王制》,用一大段文字对这种家庭教育与公众教育的和谐一致大加褒奖。

在《爱弥尔》这本书中,卢梭对《王制》表达了"极高的敬意",这种敬意和推崇远远超过了《王制》至今所拥有的任何赞誉。卢梭把这部伟大的著作视为从古至今世人写过的最好的教育论文,而不是通常意义上的政治著作。的确,卢梭接着说,他所列举的这种教育类型如今已不再可能实现。但这并不意味着卢梭就因此告别了《王制》或者他的老师。因为,苏格拉底说过同样的事:除非极好的政制在客观现实中产生出来——这个假设与《社会契约论》的情形一样没有多少政治上的有效性——这位圣人设计的制度必然受制于内心世界,或者说必然得由"种种端正的灵魂的城邦"(city of just souls)来界定。在古希腊哲人之前的时代,斯巴达的公共教育十分成功,如同卢梭以古希腊的教育模式为典范,古希腊的哲人们也以斯巴达教育模式为榜样。然而,在古希腊哲人自己的时代,公共教育却一塌糊涂,非常有害,卢梭的时代亦如此。苏格拉底曾不断警告当时流行的教育观念的危害性,因为那与他提出的作为一种精神整体的理想秩序不相一致。《爱弥尔》的作者听进去了这种警示,他解释说,在实

际上毫无秩序可言的人类社会里,曾有过公众教育,但在现实世界中不再有了;他所界定过的城邦也好、公民也好,不再有了;公众教育或是公共意见的教育已不复是问题。[1]

因此,卢梭不能求助于公众教育,以补充他在《致达朗贝尔论戏剧的信》中描述的田园诗般的氛围中进行的家庭教育,或者他在自己论波兰政府一书中提到的教育——在这本书中,卢梭自己就是被选出来的立法者。根据卢梭的信件,他本人在日内瓦时,就从这种由传统教育构成且必将代代承传的教育制度中获益甚多。卢梭还补充道,从理想上讲,他会喜欢一种介乎希腊([译按]应为"雅典")—斯巴达的公众教育与君主制的家庭教育之间的教育形式,因为它融糅了公共教育和家庭教育[2]。但是,在《爱弥尔》中,卢梭不得不拒绝当时流行的错误教育观念,独独青睐于一种苏格拉底到头来也不得不采取的"家庭式教育",这种教育可算是一种自我训练。用卢梭自己的话说,即要为自己培养一种"自然人"——也就是要完美实现个人所有的自然元素,为其在反社会的国度里与别人相处做好准备,而非任由其随心所欲和一时的激情冲动来塑造。[3]

给《王制》的献辞只是接下来要说的事情的一个先声。的确,卢梭的两部著作([译按]指《爱弥尔》和《社会契约论》)和柏拉图的这部对话录始终保持着某种平行性,他为后者提供了一份完整的个人阐释。然而,这种平行性只有在《爱弥尔》的第二部分,当他细说到塑造自觉意识的人时,才会突显出来。在《爱弥尔》和《社会契约论》的第一部分,都有许多地方暗指到《王制》,《王制》与《圣经》明显同为卢梭的《启示录》(*vademmecum*)。

为了自然人在我们的社会生活中得以生存,卢梭借用苏格拉底的词汇来描述自己的使命。他说,为了不让自然人被惊涛骇浪卷进大海,他必须仿效舵手抛下巨锚稳固航船。这个比喻转换了普通意义上的洪水意

---

① 然而,按卢梭的看法,一个人必须是公民,参看《爱弥尔》页 262,469,655,667,669 以及整个第五卷;前面提到的"极高的敬意"见 J. S. Spink,前揭,4:lxxxiii;

② 《致 Tronchin 信》(C. C. ,5:241－242),1758 年 11 月 26 日(复 Tronchin 同年 11 月 13 日的来信,同上,219－221 页),参看,前揭,O. C. ,4:xlii－lxxviii,248 注 4。在《关于波兰政府的思考》中,卢梭说公众教育只有对于自由的人才是可能。他的意思是,在一个理想的城邦中,法律将比个体有优先权,因而在那里公众意见能与家庭内的培养结合起来,因为在家内,公众的意见才是正确的。但是,在卢梭看来,我们的社会并非如此,卢梭对我们的公共教育制度深恶痛绝。R. Grimsley 将卢梭的这种激烈思想归咎于他没有受过"正规学习":《关于让－雅克·卢梭的自我意识的研究》(J.－J. Rousseau:A Study in Self－awareness,University of Wales Press,1961)页 39。

③ 卢梭在序言中允诺,要做对自己和他人最有益处的事。

象,他如同是另一个苏格拉底在被迫与时代的滔天洪水抗争。舵手的象征在小说中曾反复出现,这个象征与《王制》里的一则著名比喻相关。在《王制》里,这一比喻意指“真正的舵手”或称统治者。由于他们掌管城邦和灵魂,“无论人民喜欢与否,他们都是必须掌控人民的舵手”。[1] 与此相似,卢梭在他的书中则利用这一理由,以尽力阻止偏见的蔓延。卢梭加人了“锚”的意象,将这一崭新的意象与它稳定、恒久的基本原则结合起来,使其含义更加深远宽广。

这种思想引导出接下来的东西。卢梭说,他的“自然人”将培养得能够忍受各种善或恶的“人的条件”,这一生存条件是我们谁都免不了的,无论属于哪个阶层。卢梭承认,由于他的“自然人”只是“抽象人”,为了追求生命的最高目的,他的一生必须在一个比现实生活更为精心调整过的地方成长和成熟。换言之,卢梭试图用苏格拉底的方式去创造一个与《社会契约论》中“理想”城邦相呼应的“理想”人,有时则称“理想”的城邦为苏格拉底哲学的一个“实在”的城邦和人(the “real” one)。“理想人”意指一个绝对的原型,所有的个体都仅仅是他的对应者。比较而言,个体仅仅是理想人的副本,但是,每一个人身上都有一种不可磨灭的、永不变更的实质。卢梭认同蒙田的说法“每个人身上具有人类条件的全部形式”。因而,卢梭设想自己工作的对象乃是为人自身,以有别于无序的人。卢梭的“理想人”被设想为无时间性的,他不再是他那个时代的人,而仅是这人的描摹者心目中的人。[2] 在他身上,希望我们能找出一个共同的命名者,一个我们在人性方面履行的允诺,或者,更好地说:类似斯巴达人在斯巴达和古罗马人在罗马所做的。的确,这理想的人比后两者都迟来。即使这个“理想人”已经变得现代化和基督教化,但是,他让我们想起人文主义艺术的通人,这种抽象的“理想人”属于比我们所知道的任何人都要完美的人种。在他身上有着作者在《论科学和艺术》中极为称颂的那些品相:无论在高贵而古老的古希腊雕像,还是古典主义风格的贵

---

① 《王制》6.488,参《爱弥尔》页251,440,489－490,567,652。布洛姆(Broome)是唯一点到《爱弥尔》的意象程度的批评家:《卢梭思想研究》(Rousseau:A Study of his Thought,London:Arnold,1963)页91,202。

② 《爱弥尔》页378－379,459,550,762,860。卢梭区分了自然事物(natural object)(比如机体化的人体建构)和自然方式(natural means)(在社会生活中得不到信赖的本能)。他还区分了本能的个人主义者(这种人必须接受训练)和人的自我性(这是他全部研究对象,照苏格拉底的方式,他称之为“神圣的”或“人身上神圣的东西”)。

迪亚斯(Phideias)雕刻品上,无论在波利克拉托斯(Polykeitos)的"经典"作品,还是在普莱克西泰勒斯(Praxiteles)式作品的优雅上,都能看得到这理想人的身影。苏格拉底曾将自己的"英雄们"比作那些平静的生命(serene beings),他们不像古希腊悲剧中那些热情奔放的灵魂,苏格拉底的门徒们不大可能正在思考着创作与上面提到的孔狄亚克(Condillac)风格相同的雕塑。《爱弥尔》就是卢梭的"经典之作"。如同《论不平等》中的理想的自然状态和《社会契约论》中的理想城邦,这部小说中描绘的理想人仅是一个假设,即便这些从不曾存在过,即便我们永远也得不到,这些设想的状态仍为我们提供了一个比照和判断的标准。[1] 这幅肖像部分基于抽象的理由,部分基于我们对自身残缺的观察,从而共同构成了《爱弥尔》的菁华所在。

作者曾提及,他将利用家庭教育或称自然教育来塑造他的"理想人"的模特。在汲取一些艺术方法的基础上,接下来,卢梭就提出了家的象征意义,以表达对在理想人形成过程中社会所扮演的角色的看法,考察社会与人的灵魂之间实际的和理想的关系。非常有趣的是,这种关系恰好处在《社会契约论》与《爱弥尔》的连接部分,这两部书都是根据同一模式串起全书四部分,小说的第五部分是前面各章的结合或顶点。

小说第一部分早已预示第五部分,这第五部分则给眼下的第一部分投下光亮。在那里,家庭社会(family society)是"小城邦"或说家国(homeland)的理想画面,是卢梭式城邦的政治秩序的一个影像,母亲就是宅的象征化。母亲的圣所是家,也是联系微型城邦及其更大对应物的纽带。[2] 这种象征性在题献辞里就有了。卢梭最后解释说,家庭的熏陶必须是所有传统规程的自然基础和动因,是对国家的热爱的自然基础和动因。如果这些影响力不仅仅是依据自然本能,而且是通过各种传统规程按其应有的样式结合一起的话,它将是建立一切社会关系的首要基础。

---

① 参看达朗贝尔对卢梭的评论,见其《遗著》(Oeuvres posthumes, Paris, 1799)中《论<新爱洛伊丝>》和《评〈爱弥尔〉》,见1:121,123,,125,128,133-134。参见Einaudi《早期的卢梭》(The Early Rousseau, Ithaca, Cornell University Press, 1967),页99。亦见《论不平等》的序言里提到的希腊雕刻家,卢梭在《论科学和艺术》中提到其中的两位雕刻师:普莱克西泰勒斯(Praxiteles)和费迪亚斯(Pheidias)(前揭3:22)。

② 《爱弥尔》页699-700,参看《论不平等》的题献辞和文本,前揭3:119-120,168。基督教对卢梭家庭观的影响见《爱弥尔》页739。Burgelin看到,家庭是一个小城邦,它建立在一种契约基础上,并且有自己的法律和道德法典,但却不认为家庭是一种其更大对应物的艺术形象。前揭3:22

在那种情况下，如果家庭最先与灵魂结亲，而且是经艺术的方式在人的自然天性中完全舒展地产生的，那么，卢梭梦寐以求的城邦就会实现。在苏格拉底的影响下，卢梭早期的想法并不如此，那时他将家庭排除在教育组织之外。不过，现在经过古希腊的老师和包括他所崇敬的斯巴达人在内的整个古典世界的熏染，也由于一个基督徒的理想家庭和家庭生活的巨大影响，卢梭把家庭教育设想为一个适合培养理想人的安全有效的古老典范。因此，在神秘的第五部分，他将家庭幻想成是"小城邦"。如果梦想成真的话，它不仅仅将使完美秩序的内部生活外在化，而且还会借助一些未必那么共通的善意逾越出其自然界限，直到这个自由人心中珍藏的被赐福的"城邦"呱呱落地。那样的话，这个城邦就会像他所描绘的那样，是家及所有家庭温情的延展，这个家的亲密、有尊严、安稳、团结、自由、和平等等就是城邦的要素。《爱弥尔》第五部分的观点，在我们第一部分所讨论的交接点上已有所预示，在那里，今人的现实与理想并峙，且相互抵牾。

在今人的现实与理想之间有着一条深渊。面对我们这个令人厌倦的世界，当它脆弱的地基正缓慢地滑进人的错误和空虚的泥潭之际，沉思中的卢梭突然迸发出了那声著名的疾吼：

> L'homme civil nait, vit et meurt dans l'esclavage; àsa naissance on le coud dans un maillot; à sa mort on le cloue dans une biére; tant qu'il garde la figure humaine il est enchaîné par nos institutions.
>
> 文明人在奴役中诞生，生活和死亡：他出生时就被捆扎在襁褓里，死了被钉在棺材里；他终生都被我们的各种制度奴役着。

与这些话相呼应的是《社会契约论》里严厉的开端：

> L'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers.
>
> 人生而自由，却终生在枷锁中[1]。

---

1. 布洛姆和 Burgelin 都将这两种情感的迸发联系起来。布洛姆，前揭页 81；Burgelin，前揭 4:253 n.3 后者还认为，襁褓期也是人类命运的一个象征，但他只是逐字逐句解释了整段的字面意义而非其象征意义。

卢梭质问:有可能为如此败坏人的自然天性的残暴力量辩护的东西是什么呢? 可是,在同一篇文本中,他一方面补充说,他的制度里允许力量反抗力量,矛盾的是,卢梭说,他又想展示顺从可能的法律约束,而且,的确这也是唯一的通向社会秩序——一种有序的社会生活——的道路。这种生活是人的"神圣权利",它借助于社会中的各种习俗成就了自然的最佳意图。在两本书中,卢梭都这么做。

然而,在现实社会中,顺从总显得是奴役的一种形式。在小说中,卢梭运用了生动的文学形象来展示这一点。按他的描述:襁褓妨碍了人的肉体和心灵的成长。卢梭非常清楚,这并非是一个适宜解决问题的地方,随后,他在适当的时候回应了如何处理这个问题。眼下,他将世人喜欢用襁褓束缚婴儿的"野蛮"习俗视为社会对人性监禁的具体写照,在这个意义上,他与洛克(Locke)稍稍有点相似。然而,洛克却赞同这种习俗,他认为,襁褓起保护作用,而不是使婴儿变得娇弱(前揭,3:352 注 3,错记为注 2)。卢梭相当熟悉《王制》中关于可比的天性(*comparable nature*)的那个令人难忘的寓言故事。正如我曾经说过的,苏格拉底在那里说得相当简洁,他将人视为无知而且需要教育的,就像锁在洞穴里的囚徒,从童年起头脚就被套上锁链,不能移动或将头挪向亮光。尽管《爱弥尔》里的隐喻显得有些日常化和家庭化,但与这个古老的寓言一样发人深省。这寓言用于艺术地改造那些在无知和社会的双重压制下呻吟的人们的生活状态。

这种对象征的解释可在卢梭论政治经济方面的文章中找到支持,在那些文章里,卢梭表达了自己的痛心。因为,人的生命和自由仍得由悍厉的大领主来规定,他们甚至不能用自己的力量来捍卫自身。在同样的语境中,卢梭疾呼应珍视国家的每一个成员,如同爱惜人的肢体。在《爱弥尔》[1]中,这种政治观十分巧妙地靠家庭的隐喻得到了解释。

接下来,卢梭在业已衰落的国家里继续使用微型城邦的寓意。鉴于现代家庭中,母亲的天职已经被保姆所取代,卢梭不断影射家庭的巨型对应物——大社会。他观察到,用来拴儿童的带子是雇佣保姆的发明,它们唯一的用处就是自私自利、仅仅有助于减轻保姆们的麻烦,以便活得安静些。卢梭认为,现代社会的法律和统治者们亦如此,他们为了和平而保卫财产,而不是捍卫守护灵魂的美德(参见《爱弥尔》,245 页)。他补充说,这些保育员们借口没有捆起来的婴儿会伤害自己,所以不得不用带子拴住

---

1 前揭,页 255－256。苏格拉底的寓言故事见《王制》7.514。

他们。沿着同一文脉,在《山中书简》里,卢梭谴责束缚民性(The nation)的日内瓦政府也是假此之名实施暴政。这种文本间性使《爱弥尔》迄今仍勿庸置疑地拥有一个崭新的意义幅度。

随着作者的写作进程,这一象征越来越明显。卢梭宣称,一位真正的母亲是不会雇请保姆的。母亲自己照料孩子们,她不仅仅给他们提供成长所需的物质,也终生悉心地呵护孩子的心灵,从不让他们在求助时失望。在政治经济论文及各种政治残篇中,卢梭将这一观点应用于他的母亲城邦、"公民们的共同母亲",她通过看守公民们的宪法并使之完好无损来赢得公民们的热爱。卢梭认为,这位母亲掌握着公民们的心,不过,她并不纵容他们在物质享受方面的各种绮思幻想,这些幻想只会让人们依附于毫无生气的东西。这位母亲为了公民们的全部幸福奉献着自己。尽管人们没有面包就不能活,但幸福从来都不是单靠面包就能拥有的。[①]总之,在《爱弥尔》中,私人生活的种种情景恰恰被拥来表达一种政治哲学。

出于同一种政治暗示,卢梭在小说中继续推进母亲的主题,而不顾这一种说法会使文本的寓意过于显露。比如他说,尽管母亲有力量改变我们的世界,但是她们从不这样。正如他早前说的,城邦和公民早已不复存在且永不会再来,因而,卢梭悲观地预言:女人不再是真正的母亲,也没有真正意义的孩子,同时,卢梭的公民概念中的子女般忠诚的含义也将随之消逝。他还悲叹,过分放纵不亚于败坏生命,溺爱阻碍了将灵魂浸入冥河使其永不受伤害的锻造。当然,在卢梭眼里,斯巴达及其那些过分严厉的锻炼没有罪。现代母亲对儿童施加的影响不是被说成暴君、就是被说成奴隶,两者都会因热衷野蛮的激情而阻遏孩子天性中的丰盈资源。

卢梭认为,更糟的还在于,母亲违背天职的后果因父亲们推波助澜而更为不堪。在母亲的榜样激励下,父亲们忙于升职而无法充当一个称职的教师。卢梭告诉我们,只有母亲拥有能促使父亲修复教育者和立法者职责的力量,或者说是能造就人和公民的法律的化身。卢梭痛惜地警告那些在孩子教育方面失职的父母。[②] 最后,他宣称,只有当所有的父母悉

---

① 《论祖国》(*De la patrie*)前揭,页534–536;《政治经济论》(*Discours sur l'économie politique*)前揭,页258。

② 《爱弥尔》页262–263;前揭,《忏悔录》页357,415–416,594–595。参C.C.《致弗翰格耶夫人的第二封信》(2,letter to Mme. de Francueil,1751年8月20日);9:67–68,89,92,卢梭和卢森堡夫人间的通信,1761年7月20日,1761年8月7日和10日。

心照看好孩子从出生到成人这段时间，一种新的秩序才会诞生。否则，卢梭坚信，人心就会变得无法无天，直至这种状态逐渐影响并腐蚀我们这个世界的根基。

这幅关于家的凄惨写照来自对生命的描摹，与《爱弥尔》第五部的神话故事形成反题，这第五部则是《致达朗贝尔论戏剧的信》和《新爱洛伊丝》中的缅怀。当然，这同时也与卢梭在《关于波兰政府的思考》的头几章中对祖国的热切呼唤形成反题。在《关于波兰政府的思考》一书中，卢梭以纯熟的技巧将《社会契约论》中提出的原则，经验性地应用于设想中的波兰宪法。通过反映反面的暗淡的各种细节，这一新的场景突出了在《爱弥尔》中家作为城邦化身的象征意味，在卢梭笔下家和城邦都是灵魂的放大。在《关于波兰政府的思考》中卢梭提出质疑，他坚称，只有当人类事务的秩序能管制住人心中的极端，人自己就是自身最为警觉的守护人时，这种秩序才有可能抵御狂野的激情。他说，倘若秩序在人心的家国占了上风，倘若人心在家国中找到了好母亲——她能将生命中单纯的快乐与他人分享，这种秩序将会最有效地掌握人的心灵。卢梭所赞美的这种秩序与和谐散见于诸如摩西、斯巴达的吕库戈斯(*Lycurgus*)[1]和庄严的努玛(*Numa*)[2]所定立的法典，这些古老法典通过建立民众与家国之间的血肉联系来训练男子们，从而成为《爱弥尔》中理想的父亲。这样的血肉联系包括各式传统习俗和种种繁文缛节，并使之成为这些父亲的个人品格和生活织体不可或缺的部分。这些古老的象征性礼仪受到各类宗教组织的尊崇，通过相互的献身和排它的魅力将人们与俗世生活隔离开，慢慢灌输一种对家园土地的虔敬关切，使之成为人的行为的原初动机。卢梭以一种抒情的语调，把这理想基督教化，他说：这土地有如一位真正的好母亲，她热切地看护着孩子们劳作、玩耍，由生至死，永不离弃。这土地会像一个母亲那样，与孩子们彼此眷爱。这篇文本以其不断的、但不失分寸的对《爱弥尔》的暗示，给《爱弥尔》的宽阔解释加进了新的辩护，对《爱弥尔》的解释，卢梭本人在该书第五部分已有公开的提示。

在《爱弥尔》中，父母的权威意象也是苏格拉底式的，尽管这位古希腊圣人排除了家庭的形象。在说到自己的主角——共和国的公民们时，卢梭在整本书中提到他们的国家时都说，他们的“保姆和母亲”即他们的

---

1 吕库戈斯，公元前9世纪斯巴达立法者，被认为是斯巴达法典的定立者。——译注

2 Numa. Pompilius 是罗马帝国的第二位皇帝。——译注

国家。他还自如地说到，他们的父即法律(参见《王制》7.520;8.548,569;9.575)。这两位思想家的差异在于：卢梭受自己的感情左右，喜欢将国家和法律想象成一个质料性的可能(material possibility)——而不是像在他那牧歌般家庭生活的梦想中那样。

家园(或家庭)与祖国(或城邦)之间的平行性在《社会契约论》第二章"论原始社会"中也有所发展。作者把家庭视为所有社会最古老的形式，也是最合乎自然的形式。在这个意义上，它必然与父亲的自然权威联系在一起，至少在孩子们为数不多的整个时期如此。但是，即使是在像《爱弥尔》那样的微型城邦里，卢梭看到，父亲的摇摆其实专用于孩子的"养护"。这种"养护"在卢梭看来正是对人的精神和肉体的限制，正如他在第一章就提到的：在一个有良好秩序生活的社会里，这种"养护"是对人不可剥夺之权利的那种东西的提高。而且，卢梭在这里([译按]指《社会契约论》)还清楚地说到了他后来在小说中说明的东西，这就是，在理性的年纪，孩子是自由的，他凭靠人的天性去追逐自己身上最具优势的目标。一旦他们也做了父亲，他们就会凭靠为这同样的目标设计的庄重而默契的一致来自觉自愿地做这一切，这意味着，父亲在道德上与这种来自前辈的事业维系在一起。接下来，卢梭引出了这样一个明晰的类比：

> La famille est donc…le premier modèle des sociétés politiques; le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfans, et tous étant nés étant nés égaux et libres n'aliénent leur liberté que pour leur utilité.
>
> 因此家庭就是……政治社会的最初范式：统治者是父亲的影子，国家是孩子的影子。他们都生而自由和平等。只有为了自己的利益时才交出这种自由。

卢梭关于父权的这一观点使其与许多君主论者提倡的暴戾的君权不相干，[1]在《社会契约论》的第二章里，卢梭明确反对这些君主论者。他对父亲统治的看法在《爱弥尔》中靠近苏格拉底的思想，并且以"自然的和

---

① 《爱弥尔》页838；参《论不平等》，前揭，页182；参《政治经济论》前揭，页242－243；在《社会契约论》初版第一部分第一章，页297及下；也可参看《社会契约论》定版，见页352和注4,5(辑记注3,4)。按卢梭的观点，在这里，卢梭敌手是格劳修斯(Grotius)、霍布斯和亚里士多德。Burgelin看到，对卢梭来说，父亲从一开始就被习俗所约束：前揭，4:310注3和838注2。

政治的法律"的神圣正确为范本,这种正确是人的完整宪法,它奠定了《爱弥尔》和《社会契约论》的哲学基础,这一基础被设想为人的自由的保障。正如卢梭看到的,父式统治(Paternal rule)与绝对王权论(absolutism)毫无相同之处。

在《社会契约论》第二章的末尾,卢梭半带幽默半装样子地说了一通国王和君主们如何自命不凡。既然如他所说,他自己是亚当王(king Adam)和诺亚王(the emperor Noah)的后裔——这两个王所有的子孙后代都分有先王们的世界,卢梭也如同这些君王后裔一样,拥有成为人类的合法君王的权力。我们可以推断,人类共同先祖的每一个后裔都像他最早的父那样,可以是主权者(sovereign),是王。但是,卢梭又补充说,亚当作为世界之王如同鲁宾逊(Robinson Crusoe)是一岛之王那样,只是自己领地上唯一的王。这样一来,既然他不曾是人类之王,他后来也不是其他住民之王,而只是自己之王。他很难在超出自己所在的这个王国之外施行王权。卢梭要求我们去推断他的子孙们,倘若他们保有自己的出生权,他们就必定是自我的统治者,很少可能有权对他人指手划脚。倘若他们没有看到这种慎重和自我规矩,结果就会像我们在这家园中所看到的那样:无秩序首先在心灵中滋生出暴政和奴役,然后波及微型城邦,最终波及更大的城邦。

根据卢梭的看法,公众生活和私人生活里的暴政和奴役会阻碍天性中最好的元素,这种元素曾在最完美的人性范式上显现过。这正是《社会契约论》第三章"论最强者的权利"和第四章"论奴隶制"的主题。

在第三章中,就像作者在开始说的,整篇论文都是直接针对他称之为那种所谓的最强者法律,这种法律的威力是正确,他称为"已然确立的东西"。在《论不平等》中,卢梭声称,我们社会的法律就是这种最强者的法律。如今,卢梭警告我们,实际上根本没有什么法律,因为这种法律破坏了"法律的权力"或者说作用力,这就是让人在道德上受到约束——当然依其生命的天性。质疑这种法律也是《爱弥尔》的目标所在,在这部小说里,卢梭强烈抨击伪装成"正义"和"服从"的暴力,公开指责为了强力的法律。《王制》中的苏格拉底也显得有同样的目的,整部《王制》起因于苏格拉底的抗议,一个真正的义人不可能会伤害他人,而正义也不能被定义为依从强者的个人利益来制定的法律。整本书从头至尾都阐发了苏格拉底的这一立场:如此"法律"无异于是无法,而是使欲望成为"灵魂的主人",以致个体的人被掠夺、被压迫,他们身上最优秀的成分被奴役得扭

曲变形。[1]

第四章《论奴隶制》是对其他各章的补充，它也流露出一些相同的精神偏好（spiritual preoccupations）。在本章，卢梭开宗明义地说，所有的法律权威（甚至包括父亲的权威）的建立都基于同意或者道德约誓。那样的话，没有权威会基于奴隶制——在《论不平等》中，这种奴隶制恰是反社会的基础——因为一个有健全心智的人不大会同意放弃任何东西来换取一无所有，然后生活在甚至被剥夺了属于人性的种种道德权利和义务的奴役中。一个奴隶的状态与人的天性相悖，这种天性赋予了人追求道德所必须的意愿自由，从而使人们因此可以跟从自己的喜好和判断做出合乎道德的决定，为自己的行为承担相应的责任。卢梭斥责他所反对的人的观点，[2]他根本不承认奴役能够靠战争合法地建立起来。对他而言，个人之间根本不会有什么战争状态，无论是假设中的原初状况（那时据设想没有为敌的理由），抑或在一个受法律统治的现实社会和道德秩序中。卢梭说，战争仅会存在于“诸国家”中，或观念性实体中。何况，在战争期间，一位“正义君王”不会剥夺“个体们”的肉体生存和道德生命，因为道德生命依靠的是自由，除非他们手执武器企图去掠夺别人相同的权利，从而被逮起来。卢梭再次抛开我们所熟悉的世界，在这个世界中，按卢梭的看法，人一直生活在战争状态中，卢梭的想法接近苏格拉底的想法，对苏格拉底来说，外在的“战争”不过是内在冲突的象征。对于这位希腊圣贤来说，真正的问题在于：人处于与自身的战争中，我们身上的个体私欲与灵魂争战，因而，理性才被称为灵魂的“守护者”和“正义之王”。所有的权能都是个人化的。苏格拉底关于“个体们”的论述与先于《爱弥尔》创作的《社会契约论》相似，他厘清了依法与无法之间的区别，前者限制必然的欲望，从而只会服从而非时时警惕和束缚理性。只有后者才会被迫受制于欲望，因而被视为“野蛮人”。卢梭的秩序概念与苏格拉底的相仿，像他的这位老师所行的那样，卢梭从一些庄严的、能激发人们培养非凡能力和控制他人能力的承诺出发，并把这一切通过最殷切的自我定向带进一个单一的和谐。这些承诺无异于一个父亲所受的道德约束，在《爱弥尔》中，这父亲被视为“人和公民们”的教育者。

---

① 尤见第1章，9章。参看《爱弥尔》，页524－525。

② 比如格罗修斯（Grotius）和霍布斯、普芬道夫（Pufendorf）。苏格拉底的“战争”论，见《王制》5.469－471 参8.554；9.571－572，575.

友谊的誓约

作者相信,这样一种约定是那些在沧桑一生中寻觅幸福的人们唯一的希望。他在《爱弥尔》和《社会契约论》中提出了相同的解决方案。

随着小说的推进,这一解决方案逐步展露出来。作者最终引入了两个人物形象:舵手和他的学生。他们并不是血亲意义上的父与子,尽管小说中有那么多呼唤父亲要成为孩子真正的老师的激情文字。舵手是个理想的造物,这个作者假设的人物自称让-雅克。他像一位苏格拉底式君王的再生,尽忠职守,舍己为人。带着这些高贵德性,出于对人的天性的友爱及对天性的种种需要的管理,他现身世间。古代圣君抛弃所有的金银财宝,只为撷取其中更为神圣的金属,同样,这位舵手也无偿地为世人效劳。在这方面,这笔下的舵手类似作者的两位老师。苏格拉底看不起同时代那些为金钱教书的哲学家,耶稣这位带来福音的好牧人也不会被工钱糊住。然而,这位卢梭式的舵手后来似乎拥有了世上的财富。那么,按作者的意图,把他视为"不仅仅是个人"就一点也不希奇了。

作者进一步告诉我们,这个人不仅是专门为他的学生塑造的,他还是整部小说的大背景。卢梭将环境的作用与理性的作用结合起来,目的是培养和侍奉人的天性。在"家庭式"教育的氛围里,卢梭明显像苏格拉底一样看重环境的力量。他认为,社会能成就也能毁掉一个人,在环境面前,一个人要么迷失了方向,要么从迷途中被解救出来,这种带有十八世纪决定论的苏格拉底式观点不断出现在卢梭的著作中。让-雅克舵手从历史上著名的国制,如斯巴达、古罗马或者新日内瓦城那里,继承了有可能将人类从当代社会生活的泥淖中打捞出来的设想,带给人们一种安全的生活规则,使他们能修复自己。但是,卢梭也假设,舵手的任务像苏格拉底式君王们[1]的任务一样难驾驭,因为,与这些苏格拉底式君王而非此世君主一样,卢梭意识到王政(kingship)不过是管理他人的一种形式。

这位舵手的使命被界定为提出成功的条件。要"产出"一个作者想象出来的造物,从出生一直到成人期,直到小说的结尾,这"法律"才还这位主角以自由。在初版中,直至第三部分时,这个孩子都是匿名的,不过,在定夺中,他被命名为爱弥尔(Emile)或是艾米利斯(Aemilius)。作者并

---

[1] 参费奈隆(Fénelon)的作品,前揭6,99,特别是21,377。

非随意给他取了这个名儿，因为卢梭认同柏拉图，柏拉图给一个事物命名等于在表达它的天性，所以不可随意取名。因此，“爱弥尔”这个名字明确地体现了这位舵手的意图，意味着“勤奋的”，不过，于作者而言，这个名字还有其他一些联想。卢梭在别处表达了对《卡托之墓和艾米利斯的文化遗址》(*tomb of Cato and the ashes of the Aemilians*)的崇高敬意，后者被视作古罗马聪明的立法者 Numa Pompilius 的儿子，艾米利斯家族的人作为光荣的罗马爱国者自兹延续。爱弥尔将会是他们其中一员。作者告诉我们，倘若爱弥尔在当小学生时就尽可能地与这些先贤们接近的话，那么将会最好地确保让－雅克舵手实现他的教育目的。而且，靠近先贤也是作者唯一的目的，同时也是《爱弥尔》一书起笔的原因。这种目的确保让－雅克舵手以一个崭新的开端去重新塑造生命。在卢梭的老师们的教导下，可以避免生命伊始易犯的错误。这位古希腊圣贤对那些年仅十岁甚至更小点的孩子施行教育，教他们城邦的法律和习俗，从此告别懵懂的过去，迈向一个崭新的开端。[①] 他深谙此理的门徒则轻松多了，因为爱弥尔一出生，他就熟用卢梭式秩序的法律和习俗。

事实上，像作者的老师们那样，这位让－雅克舵手所教的仅仅是培养人的种种义务。这些义务包括这位公民所看到的——即便是在一个极度混乱的世界里中看到的种种责任。这与苏格拉底的目标十分靠近。按柏拉图对话的描写，苏格拉底立誓要“撇开所有其他的知识，单单只探索和追寻一样知识……即学习和辨别善恶”。这位古希腊的思想家探究所有世间的善(goods)，先天的和后天培养的心灵禀赋，细心按正义和美德要求来挑选或排斥知识。在卢梭的文本中，有相似的段落。卢梭文本中好些段落与耶稣登山圣训何其相似，他对自己的听众们说，“先寻上帝的国和神的义，所有这些将会让你充盈”。尽管卢梭对道德上的正派有排它性的偏爱，后面一个句子仍然说明了，为什么爱弥尔在小说末尾会被教化

---

① 见上述第一章和《王制》3.405－408；4.426；6.501；7.540. 艾米利斯(Aemilius)详见《论祖国》，前揭，页535。卢梭感兴趣的是这些名字蕴含的意义，这些意义见《语言的起源》，尤其第四章的结尾部分，在那里，卢梭提到了柏拉图的对话《克拉底鲁》(*Cratylus*)中柏拉图对主词的看法。对这位主角名字的解释参见 L. P. Shanks《卢梭的“爱弥尔”人名考》(*A possible Source For Rousseau's name' Emile*)，见 Modern language Notes 17，1927 年 8 月，页 243－244；P. D. Jimack，《让－雅克·卢梭(爱弥尔)的形成和编纂》(*La Genèse et la redaction de l' Emile de J.－J. Rouseau，Geneva：institut et musée Voltaire*)，页 191；以及在 O. C. 4：265 的注释 1 中，Burgelin 曾暗示，名字取自 La Bruyère 和 Plutarch。

得超过了其年龄,虽然这并不是眼下的主题。[1] 可以说,让-雅克是爱弥尔的精神导师,他被称为爱弥尔的"统治者"(governor),从而,按照苏格拉底的原则,他根本无需调教爱弥尔就可以形塑他。"governor"是用来称呼苏格拉底的至伟主角们的语词之一,在《王制》中,苏格拉底用来称呼拥有人类最高才智[2]的哲人王。这一情况不由得使人愈加怀疑卢梭式的立法者是他们中的一员。而且这一概念借舵手之喻的深化,加添了文学上的优势。正是这位舵手(gouverneur)掌着舵(gouvernail[译按]比较拉丁文 guberno[驾驶、掌舵、领导],参见西塞罗,*Pro Seat.* 96-98),让心灵之船驶向通往智慧和幸福之途。卢梭再次让我们想起苏格拉底讲的心灵航船寓言故事里那位真正的舵手,他在引导国家的航船,在"星辰"(The stars)指引下驶往自己的目标。

爱弥尔的出场紧随这位舵手的出场。他就是我们先前所说的那个自然、抽象的人,他在让-雅克(即作者自己)之内存活,也被设想在我们所有人中存活。据说,他"智力平平"(*common mind*),至少在开场时,当与众不同的教育尚未在年幼的他身上显现效果时,他是一个非常普通的人。然而,他的天性是可塑的,有的人好天性,其天禀很早就展现出成长的无限可能性。[3] 为这个孩子选择的出生地主要基于这个人物的象征性的考虑。这个此世的居民生活在气候温和的地区,生活在法国——卢梭曾两次将法国称为"人类的质朴地"。[4] 不太好理解的是,与对出生地的选择相比,爱弥尔被说成富有的名门之后。不过,我们当然得记住,爱弥尔是

---

① 小说的主题详见《爱弥尔》中页 262,266,311,469,483-484,550-551,654-655,662,667,669,764

② 见《王制》(4.445;7.520,540.),Pléiade 版的编者(指卢梭)也把他的让-雅克和苏格拉底式哲人们相提并论,视他为智慧的象征,象征着法律和理性的非个人性(4:263 注释 3)。或者是合理(reasonable)意志的代表(页 319 注 2);参页 343 注 1;参页 362 注 2,页 539 注 1,页 639 注 1,页 652 注 1,页 661 注 1,页 789 注 1,页 866 注 1。参页 cxii-cix,cxxvii,cxxx-cxxxi,不过,全集版编者并没有区分舵手与立法者之间的不同,也没区分柏拉图与卢梭的差异。参布洛姆,前揭页 95;和克洛克(Crocker)《试论卢梭的〈社会契约论〉》(*Rousseau's Social Contract: An Interpretive Essay*, Cleveland: Case Western Reserve University Press. 1968)页 26。

③ 参《爱弥尔》页 465,502-503,536-537,665,794,832。尽管"出生名门",他也只是一个常人而非天才。

④ 《致菲洛波利先生的信》(*Letter à m. Philopolis*)(1755 年)([译按]人名 philopolis,希腊文的原文意思是:热爱城邦的,卢梭在这里可能耍了一个文字的小把戏),O.C. 3:235;和《战争的囚徒》(*Les Prisonniers de guerre*)(1743 年)O.C.,2:870。

一个王，是亚当王的后裔，尽管按照作者的信念，[1]他可能并不享有普通人正当拥有的主权，但是，他与先祖一样享有灵魂的主权和王权。后来爱弥尔被称为"地球之王"，那么爱弥尔已经被剥夺了王权，他身上从先祖那里承继且在书中仍然保有的道德财富已经被骗走了，尽管这样也不能使他免于挨饿。如果爱弥尔像作者所称呼他的那样，在父辈的土地上还享有一份遗产的话，那么，这份财产勿庸置疑就是国土本身，然而，这却是他不可能讨回的产业。倘若我们转过来解释这位主角的天资，那么，卢梭看起来是要决心给他安排所有特权，在他的两位老师看来，这些特权对于塑造人类生活是危险的。这样一来，爱弥尔施行精神王权就难上加难。正如我们已经了解的，这就是被叫做卢梭式的人命中注定得遭遇的事情。

在这一交叉点上，人物奇妙的社会本质被揭示出来。爱弥尔被称为"孤儿"，这意味着要把他与父母的血亲关系断开，因为我们不久就会发现，他的父母仍健在。其实，照文字意思深究爱弥尔是否孤儿都不是问题的实质，因为他必须只服从让－雅克一人，爱弥尔庄重地从他那接受了先祖所有的权利和义务，以及他的终生伴侣。我们得知这就是舵手唯一的"条件"（condition）。但是，对于一个持有卢梭的奴隶制思想的人来说，这必然暗含着暴力。这种暗含的暴力通过他俩之间结盟的"基本条款"而得到确认，因为"基本条款"特别规定，没有人可以把他们分开，除非他们自己同意如此。服从和同意是相互关联的。按作者的构想，让－雅克和爱弥尔视彼此为不可分割的整体，在相互影响、彼此忠诚的强大推动力下，能幸福地生活在一起正是他们共同的目标。因而"基本条款"就是唯一的、仅有的维系他们终生友谊的"约定"。

由于"约定"（treaty）这个术语是特别地使用的，就引发了一系列的问题。首先，解开爱弥尔孤儿身份之谜的关键线索是什么？为什么让－雅克仅是爱弥尔精神上的法律监护人，而不肯是他普通意义上的父亲？真相就是，作者有意强调他们之间人为的、习传的、社会的或说道德上的联系，而非"自然的"关系。作者以一种神话叙事的方法来描绘他的合法权威观，这种权威源于一种灵魂的约定而非自然的赋予，即便自然在人的身上实现了其最高的设计。最近一些评论家已经注意到这点，但是，他们将之解释为舵手要比父亲更为自由些（例见 *O. C.*，页 4；cxxx，268 注 1）。可

1　关于爱弥尔的王权或者说人类的王权，见《爱弥尔》，页 423，458，469，471，582，583，665，关于他的财富，参看页 691。

是，一旦联系到卢梭的父权观，这种观点就很难成立。对卢梭来说，这种权威一旦是“法定的”，就与其他任何权威没有什么区别。从卢梭的立场来看，让－雅克作为自然关系上的父亲当然会顺理成章，并且还能体现作者的意图。但是如此一来就会产生歧义，正如我们在前面了解到的，当时很多思想家就理解不了父权的真正本质所在，他们把父权看作是君主式绝对王权的根源和化身。因此，卢梭决定赞同一种习传的关系。然而，如同苏格拉底笔下的公民那样，爱弥尔逐渐把自己看作与卢梭式城邦建立亲子般血亲关系的承载者，而这个城邦的法律则见于各种原则和权力，爱弥尔正是在城邦法律父亲般的权威培育下被拉扯大的。这就是他和让－雅克经常一个称“父亲”、一个唤“孩子”的原因所在。[1] 至于这个孤儿的“父母们”，依照同样的苏格拉底式设想，可能是爱弥尔诞生地的“秩序表征”(*semblance of order*)和“错误的法律”(*false laws*)。

这位舵手的权威是建立在“约定”或者说“契约”之上的，如同其他的结构方面，《爱弥尔》神话般的圣所也基于同样的基石。这种以友谊的形式缔结的誓约成了《爱弥尔》中的主线，象征了书中两个人物(参看《爱弥尔》页 522，539，639，648－649，653，660－661)之间联合的契约性质。的确，他们之间的友谊被称为“最神圣的契约”，并且还是这孩子(爱弥尔)的虔敬信仰的基石，是他生命中所有恩典的源头。[2] 这种友谊的契约也曾使苏格拉底式的公民们结为一体，对他们来说，“所有的一切都是朋友们共有的”，他们以“彼此分有财富、权力、人人为一人，一人为人人”的信念创造出“最伟大的国家”——无论这个国家多小——中的“满有智慧的秩序”。[3] 而他们俩则作为守护人和统治者而维系在一起。卢梭的友谊誓约与此相同，尽管在以前，从来没有人将之相提并论。这契约可能像是《旧约》里那些蒙选的人之间的誓约。举例来说，我们知道，阿伯拉罕因悦纳“允诺的圣约”(*covenant promise*)而成为主的朋友，这“允诺的圣约”就是律法(*The law*)。同样的，这种圣约联结起了基督“神秘的身体”

---

1 《爱弥尔》页 649，765，820，857，867；参看页 884，917(《爱弥尔和苏菲》)。参看费奈隆(Félenon)，前揭，页 71－72。

2 同上，页 520，注释参见《社会契约论》页 363，468。作者在这里谈到了社会契约的神圣性。

3 苏格拉底在《王制》(2 375－376；3.402；4.423)里也和卢梭一样设想订立契约

(mystical body)或称之为教会团契的成员们。[①] 这种建构起卢梭整部小说的誓约,与苏格拉底式的和犹太—基督教传统的神圣允诺并无不同之处,它设想了一个类似单一家长式的、或者说福音化的生活,足以与卢梭想象中的城邦生活媲美。

这种比较绝非不恰当。在卢梭主义者或爱弥尔的誓约中有某种神秘主义或宗教虔敬。让-雅克不会把爱弥尔视作另一个人来与之缔约,或者如过去我们中有些人猜想的那样,与爱弥尔的"父母"缔约(例见 *O. C.* 4: *lxxxvi-lxxxvii*)。实际上,根本没有任何证据显示这种结果。在受监护人出生的那一刻,他就开始了契约。说这个孩子完全生于契约,并且生来就效忠于赋予他道德生命的理性之法,只是个形象的说法,或一种文学笔法。的确,是他那苏格拉底式的父亲创造了他。同样地,让-雅克舵手的创造者精神上的重生也出自多年前去万桑要塞[②]途中的同一誓愿,而后才在蒙特朗西庄园修成正果。作者意欲通过这个誓愿与混乱的过去决裂。进入友谊之约中的这个自我远不"仅仅是个人"(*more than a man*),或理性的愿望,这个自我同意嗜好"爱弥尔"——这个理想人的原型,这个原型既活在他自己内心,也可能在我们所有人内心。[③] 正如作者告诉我们的,事实上,这两个人的年纪要尽可能靠近,并且他们的关系越早建立越好。卢梭以两种不同的形式与自己缔约,引得人们浮想联翩,视这些人物是真有其人而非艺术创造。与此同时,卢梭把自己视为替全人类献上了一个他假想出来的救赎叙事,当然是作为人类理想的故事。因为在他看来,对于人类来说,合乎理性的友谊是我们每个人都无一例外地在其中出生的社会(*society*)。因此,卢梭设想的自我教化(*self-culture*)是人类教化中唯一真正有效的培养方式,他发誓要实践这种人文主义(*humanistic*)理想,他的职责就是在爱弥尔的教育上,作神话叙事的演示和贯彻。这样做的时候,卢梭拣选出人类良知最好的导师苏格拉底和基督,进入了与他们的精神上的交流。与此同时,卢梭试图给"子孙后代留下一

---

① 《以弗所书》(2,4)。《旧约》里的《和平的誓约》或《誓言》,见《以西结书》(34:25;37:26;Ecclus. (39:11);参《希伯来书》(8:10,10:16)。

② 法国中北部一城市,位于巴黎以东,它的14世纪的城堡曾是皇家居住所,后来成为国家监狱。卢梭于1749年10月去巴黎郊外的万桑要塞监狱探望狄德罗。狄德罗因发表《盲人信札》囚禁于此(七月至十一月)。(引自《卢梭生平和著作年表》,李平沤译《爱弥尔》(北京:商务印书馆,1978),页799。——译注

③ 卢梭坚持这种基于自我教育的协议尽可能开始得越早越好。

种卢梭式的生活方式”,因为,苏格拉底也表达过同样的心意,[①]卢梭将追随自己的老师全力去践行这种理想。

在《爱弥尔》的结尾处,让-雅克向他的这位主角起誓:

> 我年轻的朋友,在你诞生伊始,我把你抱在怀里,肯求上帝来见证我那不畏一切订立的誓约,为你的幸福穷尽一生的誓言,我真的知道我所立下的誓言是什么吗?不,我只知道我要使你幸福,我也就因此而幸福了。为你而做的这种非常价值探索同时也适用于我们所有人。

这种探索的结果不仅写入了《社会契约论》的概要部分(这段话浓缩地引介全书),还尤其意味深长地写入了整个《爱弥尔》中,爱弥尔这个字眼就是清楚的暗示。

事实上,《爱弥尔》里让-雅克的誓言即《社会契约论》里的誓约,两者早就已经相提并论,但从未等同过(参见 *O. C.*,4:649 注 1)。《社会契约论》的第五章陈述过两者,该章标题是“论总需追溯到一个最初的(根本的)约定”。作者在这里提出,人的真正联合诞生于一种共'】的结合在一起的利益,人们必须致力于以一种全面的、同心协力的承担行为来自由地的成全这一利益。[②] 体现这一点的榜样就是爱弥尔的舵手,他立志要把自己所信奉的生命法则呈献给人性的利益,卢梭把这人性的利益视为自己的利益。因此,他坚持不懈地努力,以赢得爱弥尔对这种誓约的自觉认同,直至他的门徒自愿缔约并能够将约定和自身完美地融为一体。正是基于同一信念,苏格拉底在友谊契约这个术语之前,首先清晰地界定了他追求的是共同的幸福。[③]

---

① 《王制》10.600。让-雅克、爱弥尔和作者的同一见《爱弥尔》页 633-634,772,820,858,本书包含有许多作者自身的生活痕迹,页里行间也预示了《忏悔录》,这本书的创作受到作者在 Bossey 和都灵生活经历的启发:他的徒步探险、在安纳西(Annecy)尚贝里(Chambéry)的喜悦和幻灭、美化过的 Charmette 田园之歌、他在里昂和巴黎任舵手的经历、极短的法国驻威尼斯公使的秘书生涯、他在法国首都逗留期间的悲惨事件,以及在蒙台朗西的待遇。

② 卢梭坚持主张全体一致的承诺,和一个全体一致的、和谐的灵魂或城邦。参《社会契约论》卷4第2章和《关于波兰政府的思考》,前揭,页 440,996。参《爱弥尔》页 839-840。苏格拉底同样如此,参《王制》4.422-4.423;8.554。

③ 《爱弥尔》页 424,539,639,649,660。参《王制》4 419-421。在培养爱弥尔的意志方面,让-雅克这位舵手的方法见《爱弥尔》页 320-321,362-363,651-652,661,765。

《社会契约论》第六章——“论社会公约”的主题是契约。第六章开篇就讨论人类在竞争残酷的生存环境中，凭本能保全自己的生活状态，作者将之称为“不会再继续维持的原始状态”，因为，人类如果不改变自己的生存方式就会灭绝。许多政治理论家将这段话看作是卢梭在对秩序混乱的史前社会的招魂。他们断言，契约只有在市民社会才能有效执行，因而，把契约解释为社会的东西，实际上是在以契约的效果来解释契约的成因。这一点当然没错。尽管用了想象，作者说的并不是过去的事，这也是为什么他要用现在时态来讲述。卢梭讨论的是，那些他视为是现时代的反社会的原始形式，以及那些人们实际上生活在内战中的国家，为此他提出了一种可以将人们从其中解救出来的国家模式。从书中的各种文学性象征以及与《爱弥尔》的对勘，这一(对《社会契约论》的)解释清楚明白：《爱弥尔》内在和谐的良好秩序与外在的无政府状态形成鲜明对照。

根据社会公约这一章所言，人可以和平和友爱地结为一体，聚合全体的力量保障每一个人的人身和财富，如此才能“保存自身”或确保人的宪政的整合性。不过一旦这样做，每个参与者必须“仅服从自己”，并且仍像从前那样自由。后一个规定条件引发了一个问题。它意味着在自我之内存在一个等级秩序——其中一个自我制订规则，另一个自我则要服从这个规则，他们之间的互相作用确保自由不被这设定的权力联合体所伤害。卢梭提出的解决办法就是，订立社会公约。在解释具体的公约条款之前，卢梭认为，这些条款“也许”从未得到过阐明，尽管苏格拉底和圣经的作者已经作过阐明。无论如何，在他看来，这种公约实际上已经被历史上那些奴役人的契约所取代了，在《论不平等》中，卢梭将这些奴役人的契约视为既存政治压迫的源头。倘若有一个具法律威力的公约存在，我们也没有看到其一丝踪迹。这个社会公约简直就有如一个神话和苏格拉底的“高尚的谎言”一样，苏格拉底借“高尚谎言”教育人们懂得国家是他们的母亲和保姆，人们彼此是兄弟。这个著名的古代谎言或者说“旷世编造”——这点我在讨论家庭的象征时有所暗示——直接道出了这位圣人胸怀人类的共同幸福，也提出了要订立契约，这也是苏格拉底为建立理想城邦必须克服的三次“巨浪”的第一个。《社会契约论》的作者如同在《爱弥尔》中一样，照他老师的方式提出了誓约，并且用相同的例子来解释它。卢梭说，立约要求每一个“结合者”以其所有权利、以其人身缔结誓约，同时，他自身的力量也直接置于一个令人敬畏的主权者意志(*sovereign will*)的绝对指导之下，在这共同体内，每个人都作为整体不可分割的

一部分将自己奉献给全体。这个诱人的想法实是个"极端集体主义"(extreme collectivism)[1]的学说,在《社会契约论》中,这种想法完全耗费在一种心理学的解释上了,但《社会契约论》的要求与《爱弥尔》和《王制》有密切关系。一个人只需服从自己理性的意志欲,或者,仅仅遵从人自身,而非遵从自己或别人的种种感觉和热情,这其实是一种个人主义学说。在《社会契约论》中,这种结合的行动或称苏格拉底式的友谊,就像《爱弥尔》中的结合行动一样,如作者所说,让"道德的、集体的(或复合的)躯体"得以诞生,并且赋予这个躯体这样的限定词:"统一,自觉性(a sense of self),及其属于自己的生命和意志"。这个复杂的社会个体可见于《爱弥尔》中的主角情谊,在《社会契约论》中叫做"城邦"或"共和国"、"国家"或"主权"(sovereign power)。按照卢梭的观点,这个道德个体,或者主动地思考着的人,就能使人成为"公民",归还他们正当的"主权"(*sovereignty*),让他们"臣服于"这主权的法律。因此,小说中,让-雅克作为这个神话社会中的公民享有这一主权,并按照这一主权的意志,他让自己臣服于自己与爱弥尔的关系,以便充当一个苏格拉底式王者的角色,通过尊重人的自身及其财富来为人的天性中真实的天素效劳,从而确保对人身和财富的本真渴求,[2]从而以此来捍卫人最初的建制(man's original constitution)。

《社会契约论》的第七章"论主权者",含有更多的抽象思考。在《爱弥尔》那个友谊的社会中,这一抽象的思考也有一个外在的对等物。在这一章,作者指出,结合的行动或者友谊的联盟是一种共和或道德人身与私人个体的相互誓约,私人个体与自己而非与另一个体缔约,他们是作为主权者的成员与个人缔约,同时也是作为主体与主权者缔约。如果这主权者是服务于天性的目的而启蒙了的意志(enlightened will),比如苏格拉底式守护人和统治者,那么,每个个体将会实现自己的个人欲求,就像它

---

1 见 Vaughan 版的《社会契约论》页128,关于政治的论文,1:61 及下。参 S. Cotta,《对让·雅克·卢梭〈社会契约论〉的研究》(Etudes sur le Contrat social de J.-J. Rousseau Paris: Les Belles Letters,1964)页177-190;Crocker,前揭,页90-91。在过去,卢梭的"高尚谎言"对我们中的许多人来说是个问题。顺便提一下,许多对卢梭的契约论的研究从来没有追溯到《王制》,不过有些研究者则回溯到了《圣经》。

2 这不会也不可能会残害天性。见《山中书简》前揭,807页,和 R. Derathé 的注释3,页1444。参《社会契约论》页393,参《爱弥尔》页837。当然,卢梭确实在设想灵魂的主权,这在《爱弥尔》中通篇可见,有时是显而易见的。如见页476,544 和注释。

们在《王制》中的情形那样。在小说中，让-雅克誓约的精神性再次确认了这一点，凭借誓约，他身上的各种要素在最好者的统治下整合起来。这完全是苏格拉底式观点的翻版。

卢梭在《社会契约论》中进一步说，尽管这个契约包括由此引申出来的审议（deliberation），是对个体与主权者的关系的束缚，但是，契约却无法约束主权者与自己的关系，因此——至少是从理论上讲，主权者可以解除这种契约。结果，在小说中，让-雅克尽管建立起了将他与爱弥尔结合在一起的友谊，却承认了可以废除这一友谊的自由，这使得他的承诺的行动是一种真正的道德行动。可是，既然他完全将自己的幸福等同于爱弥尔的幸福，并将之视为这一友谊联盟的奋斗目标，解除这一契约的可能性就被排除了。如已经说明过的那样让-雅克一直坚信，这种幸福是人性的目标。按《社会契约论》第七章的讨论，只要他分享主权，他就只能如此行事。在《论主权者》这一章里，卢梭告诉我们，只要整体没有受到损害，这个道德肢体的各成员就不会受到伤害。被界定为替共同体成员谋利益的主权者也不可能有与肢体成员的利益相反的利益。因此，主权者无需为自己的"臣民"所做的事情提供任何保证。据称，没有一个身体会想要伤害自己的肢体部分。我们或许可以试着质疑这里的逻辑关系，[1]并且设想，主权者确实有可能会选择伤害它自己，因为，在《社会契约论》接下来的一部分我们会得知，"如果一个国家乐于伤害自己，谁有权阻止它？"但事实上，这两个文本间并无矛盾，因为，一个国家的"快乐（pleasure）"并不是主权者的意志，而是个人的奴隶般的异想天开，这些个人背离了人身上的苏格拉底式的"神性智慧"（divine wisdom）的誓约，危及了整个道德的人身和人这一造物。在小说中，这种妄想表现为背离理想化的让-雅克形象，他仍然忠实于自己的角色，是这个朋友社会（the society of friends）的启蒙了的意志的主导者和仆人。

《社会契约论》第七章的结论与《爱弥尔》里服从的要求相一致。如果切实遵从苏格拉底的话："舵手必须掌舵，无须理会别人喜欢和不喜欢"，那么，这个要求完全合乎逻辑。作者宣称，"个人"的"私人意志"——对财富和权力无节制的欲求——会与一个人自己作为一个道德

---

[1] 如 Vaughan 版的政治论文，1:70 注 2。参《社会契约论》页 394，369，363 注 2；及《爱弥尔》页 586，841，比较 Crocker，前揭，页 63 及下。应该注意的是"意愿（vouloir）"一词出现在卷 1 第 7 章中，"喜欢（plaire）"出现在卷 2 第 12 章中。

人身的意志相冲突,任何拒绝服从道德人身的人都将"强迫成为自由"。当然,这只适用于那些选择了要崇尚人文主义约定的人们。因此,爱弥尔受到这一为他的幸福而存在的友谊的劝服性权力的约束,被强制去服从理性的意志,他的天性和命运也都是为承诺这一理性意志而生的。通过学习服从,爱弥尔在学习将来驾驭内心的王国。[1] 在这两个文本中,卢梭并不像有的人以为的那样,是在教诲什么人民的神圣权利,毋宁说,他在教诲人的神圣权利,因为,至少在理论上,卢梭是个真正的古典主义者。

如让-雅克所说,《爱弥尔》中的友谊誓约预设了一个"健康且充满活力的政体(robustconstitution)"。既然他在自己的这位门徒出生前就投身于此,这个政体便必然是人的政体,是天性的种种潜在力量的政体,友谊的力量会激活和培育这些力量,正如在人的形象中建立起来的城邦由人的联合体产生和强化。与《论不平等》中其他的说法相比,这种力量的约束引发了一场更猛烈的对庸医的诋毁,这些庸医就是当今社会的医生搞出来的。这种愤然是《王制》里的苏格拉底的批判激发出来的。然而,迄今我们仍忽略了一点,这就是卢梭的文本暗示了和《王制》相同的对于好坏医生的区分,《爱弥尔》和《王制》一样也区分了真假政治家,[2] 正如这两个文本在象征和其他方面相一致一样。让-雅克还告诫我们,医生的天职是治病救人,因而,那些只会让人变得"对自己和他人都无用"的医生才是庸医,因为,他们对身体的过分呵护反而粗暴地伤害了身体,阻碍了对灵魂的悉心培育。追随苏格拉底这位古希腊圣贤,卢梭驱逐那些有可能把人变成脱离社会和不担义务的懦夫的庸医。卢梭不允许这样的人——无论哲人还是祭司——"败坏他的事业",他还进一步补充说,追求真理和医术一样,都是攸关性命的。他断言,一个把这些告诫听进去了的人才会"更多地为自己和他人而活着",笔者注意到,苏格拉底在《王制》中曾用了相似的词语来定义他的目的。《爱弥尔》中那些浅白易懂的著名段落,其实已经泄露出《王制》的象征性就在背后。卢梭在书中猛烈抨击"败坏他的事业"的医生、哲人或牧师,这表明,像作者的两个老师一样,让-雅克是合医生、哲人和牧师为一体的一个人,是"更为真正"的形式,他的形象意味着,按苏格拉底笔下的医生或者政治家来看,统治者必

---

[1] 见《社会契约论》卷3第6章,页411。比较费奈隆,前引文,页25,89。

[2] O. C.,4:269注3。在对医生的攻击上,卢梭和柏拉图之间有种平行性。例证同上,注2;医生-政治家的比喻也出现在《社会契约论》卷1第3章的结尾。

须使肉体和灵魂健康而不是败坏。让·雅克的学生将不再需要远渡重洋去寻求他心中的法律或医术,而是引用卢梭在《爱弥尔》和《社会契约论》中追随的那位先贤(苏格拉底)的思想。在卢梭看来,真正的政治家就像是一位真正的医生,使用最基本的训令,并且在人出生时,就灌输那些出于保护人的身体和灵魂构成而订立的誓约,使人避免陷入因权力的失衡而引发的无序状态。卢梭的思想太接近苏格拉底,即便在苏格拉底常常受到抨击的地方,卢梭也强调其象征用法的意义(《王制》(4.425-426),参7.536;8.564、567)。这位先哲宣称,那些碌碌于制定法律、改进人的生活的人恰恰是庸医,他们试图整治无序,却进一步恶化了无序。那些真正的医生和政治家却仅仅通过教育和对待生活的严肃认真,使人身心健康,监护心灵和城邦中不致滋生邪恶的无节制。在《爱弥尔》中,让-雅克如同这位古希腊老师一样,首先关注的是,诊断和医治身体和心灵的种种疾病,确保各种才智拥有最强壮有力的建制。

带着这种心愿,让·雅克将爱弥尔送到蒙莫朗西的小村庄退隐,这里其实是作者自己远离俗世的庇护地,此地的单纯和质朴,堪比卢梭理想中的城邦。爱弥尔和他的舵手在那里住了十二年或更久。的确,整个著作的背景除第三卷的第二部分大半和第四卷的结尾部分外,其余都与乡村生活有关。两位朋友居住在一个保姆的小屋里,作者有意用这个保姆来示范一种即使在今天仍会受到赞美的生活方式。按作者的描述,她的身体和心灵都是健康的,是个乡村习性的农妇。在她看来,"悉心的培育"植根于适宜的土壤。确实,我们仍然生活在现实的社会中;这位舵手一直不肯让社会中的缺陷展现出来,以免爱弥尔被社会中的粗鄙和恶俗败坏。

对卢梭而言,这一幅乡村图景实是一种妥协和让步,他并不情愿将这个孩子完全抽离我们熟识的生活世界,而非像从前我们中的许多人对卢梭的此举(见全集,4;*xciv*-*xcvi*,*cv*-*cvi*,*cix*-*cxi*,550 注 1)想当然地下的结论。为了解释他的序言,他所设想的善不是与既存的恶连在一起,而是与任何在他的世界里有可能找到的美好和善德的踪迹相连。卢梭对乡村生活和纯朴生活的信念,以及恰到好处的道德熏陶力推崇备至,当然,这也是现代精神的特征。这些特点将卢梭与古代那些田园歌谣联系起来,而与他的那位古希腊老师区别开来。苏格拉底根本就不曾幻想过这种乡村世界。相反,他把所有年龄过了十岁的人都送进了未经开化的地方,以便看住他们勇猛的天性,然后教育城邦里的其他人。让-雅克恰好以相反的方式对待爱弥尔,对于他来说,乡村就是特意为想象中的卢梭式城邦

设计的,在这里有英雄和理想的舵手。

主角的生活就在这幅简朴的牧歌般画境中慢慢展露,正如作者精神生活也展示在同样的地方,或者他就是这样说的。在《爱弥尔》中,这个专职以各种义务教导人类和公民的舵手,对身体的力量和人身的清洁度都相当重视,因为他更看重道德的健康而非肉体健康。因此,卢梭再次指责——虽然以一种不那么横扫一切的象征方式——人类在襁褓时期受到的肉体和精神的双重束缚。为了让自然的最高目的能够在人的性格形成和社会生活中完全实现,卢梭在小说一开始就决定要让孩子的各种身体器官和自然禀赋得到充分发展。

以爱弥尔的成长故事为切入口,卢梭再次展开了他想象中的精神上升,这种精神上升是《爱弥尔》和《社会契约论》共同的主题,他在《爱弥尔》中所描绘的图景,在《社会契约论》得到呼应。这两个文本对立约的好处的描述,目的在于唤起苏格拉底和犹太—基督教的传统。

在《爱弥尔》中,卢梭自前文提到的不完善人的可怕形象出发,为的是追溯他自己的经历,同时也蕴含着追溯这个主角的人性自然源头的寓意,这种人性的形成是逐步从"混沌蒙昧的原始状态"迈向这样一个未来,在那里,人类的力量具有释放和拓展的无限可能性。在《社会契约论》第一卷第八章《论社会状态》一开始,卢梭就关注相同的精神攀升。他说,他将展示一个"愚昧无知的动物"如何可能转变为一个理智的存在、一个人,他用小说的语言描绘了这种由本能向道德和正义的转变。他想象这个不完善的生物听从了理性引导欲望的忠告,于是,义务的呼声代替了本能的冲动,权利取代了嗜欲,最终,人的各种能力得到了锻造和发展,开阔了思想,感情变得高尚。[1] 这也正是《王制》的主旨,苏格拉底的主角"被强迫"现身在黑暗里并被监禁(即无知和奴役)在地下洞穴,"有人硬拉他走上一条陡峭崎岖的坡道",并且"强行把他拉出洞穴见到外面的阳光"(【译按】见《理想国》,北京:商务版,1986,页274)。这也正是《圣经》的主旨,《圣经》启示受拣选的人们,在诸如摩西和基督——这些卢梭极尽赞美的伟大立法者和圣师的引领下,由"被捆绑之舍"("house of bondage")前往上帝允诺的福地。

1 参《社会契约论》卷1第8章,页364和《爱弥尔》页280及下。注意"理智生物(intelligent being)"一词的演变,见《论不平等》。参政治残篇(political frangment)(O. C.,3:504-505);《爱弥尔》,页548-549;《致巴黎大主教克里斯托·德·博蒙的信》(O. C.,4:936-937)。

进入一个完美的道德和社会框架中,人类的生存状态才有救,这个观念与卢梭的精神完全吻合。甚至在《论不平等》描述的关于平静的野蛮人(serene savage)那幅出名但神秘的画面中,也能发现这种想法。在《论不平等》中,那些假设的自然人生活在一个唤作"无所谓道德"并且"没有不幸"的原生状态。这种假设与苏格拉底在《王制》中曾描画过的道德力量的观念相一致,在《王制》里,"士兵们"和"统帅们"只有在要清除一个不良的状态时才会应令出战,而不是为开创一个社会作战。卢梭在《论不平等》中也持相同观点。当然,必须承认,《论不平等》中那些如田园牧歌般显现的人类"无所谓道德"和"没有不幸"的生存状态,都是相对于作者笔下的现代反社会和不文明生活的戏剧性场面而言的,这些场面生动显示了人民持久地生活在一个无法摆脱内战梦魇的国度里。但是,在像《爱弥尔》和《社会契约论》这样的著作的题献辞中,作者期望我们看到一个远胜于"无所谓道德"和"没有不幸"的生存图景,这就是在智慧和幸福的卢梭式秩序中自然人的生活。

《社会契约论》第一卷的最后两章更为详尽地阐发了立约的好处,作者承认,所构拟的精神上升的难度很大。在我上面讨论过的倒数第二章,卢梭警告说,要想从当下盛行的本能的状态前进到他的理想秩序,唯一的可能性是立约自身所暗示的两种优势在现实中得到保证,而卢梭的理想秩序假定,必须保护自然人的灵魂在社会中完好无缺。这两种优势就是契约的全部目的所在——自由和财产权,它们被设想为肉体生活和道德生活的捍卫者。卢梭解释说,那必然受到单个人力量所囿的自然的自由(natural freedom),必然会让位于在主权者意志的指引下履行的公民自由(civil liberty)。他还补充道,一个人凭借暴力企图获得和占有一切的那种无限制的权利,将会由一个人实际上享有属于自己的东西的权利取代。这章处理的是自由问题,下章的主题则是财产权。

在讨论公民自由的价值时,卢梭观察到,公民状态孕生了道德自由,只有道德自由才能使人真正"把握自己"(master of himself),正如我们马上就会在《爱弥尔》的同一语境中看到的那样,"把握自己"一词也出场了。他说,道德自由就是"服从先前为自己制定的法律",这就意味着一个人内心的嗜欲冲动服从于经过启蒙的意志(enlightened will)。他将这种自由称之为"哲学的"或者用我们的话说,心理学的含义。不过,这实际是在定义他自己城邦里的公民自由概念,在那个城邦里,一个人只服从自己。换言之,公民自由和道德自由的区别在于:前者的外部世界存在于

一个想象的且无法实现的理想秩序中,至于后者,则仅仅存在于一个正直的灵魂中或者在由这些正直灵魂结合起来的团契中,并且它将是向生活在这个混乱社会中的我们敞开的唯一门径。由于这里说的城邦是形象或寓意的具体化,所以,卢梭说,道德自由不是他的《社会契约论》的主题。不过,在同一文本中,卢梭不带任何反讽之意地暗示说,与他城邦里的失去了自然的和公民的自由的自由人相比,就对人的幸福补偿而言,这种自由会少些,因为在实际生活中,如他所见,公民的奴隶状态取代了自然自由和公民自由的形式。卢梭真正首要关注的是,所有潜在能力在道德上或精神上的解放,这些潜在能力促使人们发挥自己的自然作用,克服外在的障碍,抵达在文本一开始就设想的"完美和幸福的理性思想"。

为符合这些原则,对爱弥尔的意志训练始于他出生时的感觉教育。爱弥尔走过的经历让人联想到苏格拉底的洞穴囚徒,他们一开始就处在地下洞穴的最低层。卢梭式的舵手为不让孩子习惯于束缚或受制于各种新奇和错误的需要,以此种方式来调节孩子的快感和痛感。因此,他采用了作者在计划之作《感性道德》(*Senstive Morality*)中的建议,这部作品在《忏悔录》第九章里有所描述。让·雅克用这些规则来教导爱弥尔,他要爱弥尔牢记"把握自己"和"随时服从自己的意志"的信条,要在爱弥尔的灵魂中培育爱弥尔式的自由和平等的模糊观念。对各种物体和动物的无数的感知印记,常常使得爱弥尔在未知的事物面前勇敢无畏。合适的、符合逻辑的指令也有助于培养爱弥尔敏锐的理解力。因为,对各种感觉的早期教育预示着,不仅意志行为、而且理智的操练远在未发蒙的儿童期就已经觉醒,无论多么微乎其微。

这种领悟力和感知力的教育伴随着孩子表达能力的发蒙,而表达能力的增长则与他的日益增长的需要成比例。"需要"问题的提出,其精妙之处在于,把我们引进了誓约的第二个优长,如果没有这种优长,那么两本书中的精神上升都会处于危险中。这种优长就是,由于欲望的无法无度,必须在主权者意志的主导下保卫肉体的生活(physical life),以此取代财富权。财富是《社会契约论》第一卷最后一章的主题,如果将之置于《爱弥尔》的语境中解读,将会得到最好的领会。

讨论财产权的这章标题为"论领地(Real Domain)或财产权",与自由的私人领地相对。这一章使我们中的许多人惊骇。同一个作者在《论不平等》中猛烈讨伐过私产,在这里却又严肃地把私产作为一种受到主权保护的权利来讨论。然而,平心而论,我们必须承认,在这篇写于1754年

的论文中,卢梭当时攻击的并非这一制度本身,而是他视为财产权制度的一个可耻陋习。另一方面,在《社会契约论》中,他提出,财产权是一个公平而高贵的形式,正如它也可能出现在完美的人的完美世界里,或出现在一些拥有美好生命秩序的高贵灵魂的王国里。但是,即便我们不能理解卢梭式城邦里的神话人物,也很难证明,他提出的主权者或启蒙了的意志(enlightened will)的财产权是出于支持一种集体主义的残暴形式。这种想法实在与卢梭的精神和《社会契约论》完全相悖。

卢梭辩护的财产权,并非我们中的一般人以为的那样,建立在凭劳作和耕耘[2]授权的最先占有的"权利"之上,而是建立在生活的需要之上。的确,他提到,在别的状态的关系中,主权者对已占有的领地只能宣布拥有最初占有权(first occupant)。卢梭这样说是为了表明,根本就没有什么权利界定搞错了这回事,他暗指的是,根本没有权利宣称这回事;他解释说,只有当财产权的确立是按其自然形式建立在需要之上的,财产权才会成为一种权利,这一需要即《爱弥尔》从一开始到后来的附录通过其他一些条件、尤其是劳动的条件,所阐明的一项基本的条件。《社会契约论》的一个关键句子说道:"每个人都天然有权取得自己必需的一切"。与我们一贯秉持的观念相反,对卢梭而言,只要符合了绝对必要的条件,财产权确实是一种自然的权利。他还补充了主动的行为或法律,这项行动或法律使得这种财富的所有者排除一切他生活必需之外的财富。卢梭说,之所以最初占有权在公民社会里受到尊重,个中原因在于,"需要"在这种理想的社会里受到限制。卢梭认为"最初占有权的扩展不能超出需要和劳动的范围",按照他的观点,没有需要的劳动是不充分的(suffice)。正如他在《论不平等》中所说的,一个人的拥有应该与他努力的成果相当,超出需要的所得就会损害他人的利益。如果那样的话,人类就会走向奢望,像爱弥尔一样,到头来尘世的居所被掠夺,连大自然赐予人类的福祉——土地也免不了。另一方面,在卢梭自己的城邦,财产权基于生活中的必需远在自然的权利之上,它服从于主权者的意志,通过在法律上肯定这种财产权,确保臣民忠于誓约的誓言。

为了表述得更清晰些,卢梭补充说,如果一个人正处于联合体的形成

---

1 这在《爱弥尔》中花园这幕的基础上已有暗示,卷2(见O. C. ,4:330注1),参4:331注1和4:688注2。但是,这个象征似乎显示,孩子在接触到现实中的无秩序状态就会变得残暴,这与在灵魂中形成的爱弥尔式城邦的秩序和正义形成鲜明对照。见第2章以下。

过程之中(比如在爱弥尔式的城邦或《社会契约论》的理想城邦中),那么,只有当土地的数量能满足所有人的需要时,他们才会取得占有权。卢梭解释说,这种形式的财产权以道德和法律上的平等取代了先天的力量和才智上的不平等。不过,在脚注中,卢梭承认,现实中的城邦是另外一种情况。由此,卢梭得出结论说,只有当每个人都有所得同时又没有谁拥有过多时(比较《论不平等》,前揭,页 176 – 180),社会状态才会对人类有益,这个结论进一步突出了卢梭的意思。从而,倘若按生活的需求提供给每个人相当的财富,卢梭把这种制度视为经启蒙了的意志许可的合法制度。苏格拉底也是如此,他的主角被限制在最低需要内,并且,苏格拉底的"知性的人(man of understanding)"最终要调整自己的财富,以避免内心的城邦中因奢侈或欲望引发秩序混乱,因为权力要么是由财富过剩,要么是由财富短缺引起的。[1] 但是,卢梭自己知道,没有哪个民族曾如此做过。卢梭的城邦是寓意的城邦,寓示着一个和谐的生活模式。因此,可以想象得到,分配行为根本不可能出现在《社会契约论》的论自主统治部分,只存于弥足珍贵的、有自我控制力的极少数灵魂中。总之,就卢梭主张的财产权而言,穷人和受压迫者要在他所设想的自由状态中拥有财富是不可能的。但是,即使在专制统治下,道德自由也是可能存在的。所以,道德上的平等并不能避免"路有冻死骨"。这么说是为了预示爱弥尔的结果,因为我们的社会没有为他作好任何预备,这位理想中的主角面临着一个选择:要精神自由抑或生存需求?选择自由胜过选择后者,而且如果必须的话,他也预备了为自由赴死。

《社会契约论》中为自由和生活的需要设立的种种原则或者卢梭式的财产权,全都是爱弥尔的舵手对孩子的需求做出的应答。孩子用哭泣和手势来表达要求,或是在需要无法实现时用眼泪来表示。作者将泪水而非欢叫看作构成社会秩序的"那条长长锁链的第一环",因为,人们总是准备用怜悯和同情来回应泪水。假使这呼应了书中描述的舵手与孩子间的关系,那么这"锁链"便是他们友谊的纽带。爱弥尔被逐渐引入到这个纽带中,从而为作者建构幸福生活的理想作好了准备,这种理想后来作为灵魂的圣所和城邦的中心形塑出来。这种幸福的生活在这里预先有了投影。当婴儿感到有些需要和请求帮助时,如果需要和要求是合理的,舵

---

① 关于"私人的"财富,苏格拉底剥夺了欲望统治的拥有权,把财富置于最高权力的统治下。

手会满足他；否则的话，他会硬下心来对待孩子，以激发孩子天生的正确意识，或者他甚至根本假装看不见，因为按照卢梭的观点，这是通往自然和秩序之路。此外，在满足孩子的要求上，舵手从不逾越身体需求的边界，从不屈从于不合理的、违反同一种秩序条款的欲望，这一切甚至是在他的被监护人远未意识到有这种秩序存在的情况下施行的。除非孩子无法独自处理，舵手通常会限制自己少管。放手让孩子自由行事，为的是让他的体力尽可能与欲求的程度一致，使得孩子对其他事物的诉求降至最少。这些准则是刚刚讨论过的《社会契约论》两章中自由和平等含义的基本应用。

甚至在爱弥尔发展说话能力的时候，舵手仍坚持冷静地对待爱弥尔的种种要求，没有一丝焦虑，他只要求孩子能用单词清楚表达那些符合一个尚且稚嫩的生命中有限的现实。在这样做的时候，舵手继续限定自己"必需"的反应，以便催生爱弥尔式城邦和《社会契约论》。这简直犹如苏格拉底式的"发明"的母亲，圣哲苏格拉底就是这样说自己的。

至此，读者已意识到，《王制》对理解卢梭的《爱弥尔》和《社会契约论》间的交互关系意义非凡。这两个文本的第一部分都自始自终弥漫着这部伟大经典的氤氲。《爱弥尔》的开场部分对理想城邦的描述，以及作者向柏拉图式的对话所致的献辞，都是极为珍贵的线索。但是，更富启发的是书中的比喻：教育者被比喻为农夫和舵手，他们救助那些在成长过程中受到阻碍的人，以及自然天性受到现实挫伤的人；还有保姆拴带的比喻，从这一比喻中，卢梭把人从束缚中解放出来，使他们回到父母亲的关爱中，这个母亲就是城邦，父亲则是城邦的法律。效仿苏格拉底，卢梭在两个文本中，对只保护强者利益、并且孳生了暴政和奴役的"虚假"法律怒不可遏，转而寻找真正的正义之法。和自己的这位老师一样，卢梭发现，这种正义之法存在于因友谊缔结的契约之中，这种友谊之契约将立约者从庸医般的政客、江湖骗子般的医生和哲学家那里解救出来，使人们真正为自己同时也为他人而活。最后，卢梭再次效仿这位伟大的先哲，设想通过设计出某种法律使精神的上升成为可能，如此设计的法律帮助人顺服自己的最高天赋，并将欲望限定在简单的需要之上。

现在，我们开始准备进入圣所的基础或者说城邦基层结构的第二部分。类似苏格拉底的洞穴囚徒从最低处向最高处攀爬，要历经人类知识的四层阶梯，爱弥尔式城邦的朋友们或者《社会契约论》里的自由人同样要历此艰难。在第一层中，《爱弥尔》和附录《社会契约论》交相辉映，在

随后的两层中,两者依然交织一起。这两本著作在个体生命和社会生活方面表现出的是同一种理想主义。这种平行性是卢梭最有力且意味深长的抗辩,反映出一个人的内心气质与他在社会和公民生活中的处事行为之间实际上存在的分裂。这种平行性也给《爱弥尔》打上了独特的印记:借助动人的情境和人物,理智的提法转化为神话故事般的说法,同时展开想象之翅,强烈地攥住读者的心灵。

卢梭的苏格拉底主义*

——《论戏剧模仿》的政治意义

梭伦生(Leonard R. Sorenson)　著
肖涧　译

由于众多原因，卢梭的《论戏剧模仿》(以下简称《模仿》)被卢梭研究者所忽略。卢梭本人给读者的最初印象是：这篇文章没有体现他自己的学说。它似乎是卢梭在为撰写《致达朗贝尔论戏剧的信》做准备时，对柏拉图的苏格拉底学说的一种模仿。笔者则认为，这篇作品实际蕴含卢梭自己的学说。我将提供论据支持这一结论，继而描述卢梭的诸种学说。卢梭以宣扬自由——政治的真正目的，要求美德而著称。笔者试图论证，在《模仿》中，卢梭在更广阔的范围内提出这种看法。卢梭在《模仿》中指出，尽管美德是自由的条件，自由则是哲学的条件。在《模仿》中，美德和自由被表述为从属于哲学，或是哲学的工具。

一、《模仿》的革新

卢梭的《论戏剧模仿》自出版之日起，就遭到研究者的一致冷遇。[1]

* 本文经授权译自 Interpretation, Winter 1992－1993, Vol. 20(2)

1　参阅卢梭：《论戏剧模仿》(De l'Imitative Theatrale)，Nouvelle 版，Tome Dixieme(A Paris, Chezle Joux et Tenre, Libraires, Rue Pierre－Sarrazin, N8, 1819; de l'Imprimeire De Grapelet)，页224－225。此后，《论戏剧模仿》在本文的正文和脚注中均称《模仿》。据笔者所知，这篇文章只被翻译过一次。译文可参阅《卢梭先生杂文集》(*The Miscellaneous Works of Mr. J. J. Rousseau*, London, 1767)，卷2，页264－291。该译文于1973年由Burt Franklin再版。但是这篇译文十分松散，可信度不高。本文引用的译文由笔者自行译出。Allan Bloom在他的《政治和艺术》(*Politics and*

就连那些对卢梭的政治和艺术学说尤为感兴趣的人,也只把注意力局限在他的《第一论文》、《致达朗贝尔论戏剧的信》以及他对诗歌不同形式的试验上。《论戏剧模仿》自问世以来,竟然没有人哪怕为冷落它寻找合理的说法,这确实令人感到惊讶。

然而,本文不仅旨在为忽视《模仿》寻找说法。在为《模仿》的湮没无闻提供解释之后,笔者进而确立《模仿》的权威,随即对其中两个主要学说进行论述。

将《论戏剧模仿》收入卢梭全集;首次认识到它适用于严肃的学术研究,并且为这种适用性辩护——这些做法同时证明卢梭研究在本体层面的革新。在这篇文章(没有在其他文章)中,卢梭学说阐明并澄清了——如果不是解决了——不少读者在他那些更知名的著作中发现的某些关键的意义含混(critical ambiguities)。我必须在此补充:在《论戏剧模仿》中,卢梭甚至大胆指出一条推理线索,促使他的读者运用崭新的视角考虑他的整个政治学说。

审视《论戏剧模仿》,要求我们质疑当前意见状况的某些关键方面。如《模仿》所示,卢梭表明了哲学的优先性,以及他在其他著作中论证过的,这种优先性根源于自然的不平等。本文不仅质疑卢梭对自然平等原则的采纳,而且质疑他把自然存在专门等同于孤独沉思(solitary reverie)。本文要求我们作为卢梭思想的现代继承人重新考虑下述可能性:尽管卢梭表面上采纳现代前提——这些前提导致哲学的终结,他仍有可能掌握着一个基础,哲学的生活方式恰恰植根于这个基础,并受它滋养。

卢梭对哲学的推崇——作为对"启蒙"现代科学的抵制,不仅能够在《模仿》中找到。它作为自然、不平等和哲学理性之间的链条,非系统化地在卢梭的著作中延伸。施特劳斯(Strauss)及后继者 Masters 注意到卢

---

the Arts, Ithaca; N. Y.: Cornell University Press, 1960)一书中,介绍他对《关于戏剧演出致达朗贝尔的信》的翻译时,只有一次提到过《模仿》。在 Christopher Kelly 的文章中,《模仿》也只在两页一般性介绍中,被简略地引述过三次。参阅 Christopher Kelly:《劝服,但不让人确信:卢梭的立法者使用的语言》(To Persuade Without Convincing: The Language of Rousseu's Legislator),载 *American Journal of Political Science* 31, no. 2(May 1987),页 323–324。就笔者所知,《模仿》自问世以来,几乎没有论及它的重要参考文献。参阅 Roger Masters,《卢梭的哲学》(*philosophy of Rousseau*, Princeton: Princeton University Press, 1968),页 x–xi。在《卢梭选集》即将出版的一卷中,将收入《模仿》。《卢梭选集》(*The Collected Writings of Rousseau*, Hanover, NH: University Press of New England)由 Roger D. Masters 和 Christopher Kelly 编辑;Judith R. Bush, Christopher Kelly 和 Roger D. Masters 翻译。

梭的许多相关论述。[1] 但是,两位作者都未能将问题阐释清楚。施特劳斯没有说明,卢梭怎样把哲学和自然不平等联系起来,因为卢梭认为,理性是非自然的,不过是充满偶然性、变幻莫测的历史的产物。Masters 采纳了“自然潜力”的观点,以解释这种哲学能力如何像卢梭声称的那样,既是非原初的不平等(unoriginal inequality),又仍然是自然的(1968,页 153,181 - 182,296,433)。但是,他既没有解释,卢梭基于何种原因,又声称理性是不自然的;也没有解释,经过历史发展而来的自然潜力,是如何与“偶然的、变幻莫测的历史”这一概念和谐共存的。施特劳斯也认为,卢梭既宣扬又未宣扬哲学相对于沉思(reverie)的优越性。卢梭并未试图“恢复”,却又试图“维护”“哲学的古典理念”(1974,页 211;1947,页 487)。施特劳斯还认为,卢梭确实把“哲人”等同于他的“孤独沉思者”,但又不把“哲学或哲学的顶峰状态”理解为“孤独沉思”——两者是“完全不同的”(1947,页 467;1974,页 291 - 292)。施特劳斯没有声称,他的矛盾心理反映的是卢梭的矛盾心理。Masters 也显得自相矛盾,并且也把卢梭表现得自相矛盾(虽然没有如此申明)。他认为,“哲学”或“思想”既“从属”于,又“等同”于灵魂自身当下存在的经历(1968,页 62,62n. 29,90,96,414)。他还声称,“哲学”或“思想”最终既对实践起促进作用,或对实践“有用”,同时又是“自身的目的”(1968,页 214,214 n. 3226,228,229,231,233,241,241n. 117,254,368,409,413 - 415)。Masters 在没有论据的情况下断言,“哲学探索仅仅在本性上是好的”,因为它“与世隔绝、自足……独立”(1976,页 413 - 414)。施特劳斯和 Masters 都没有在论证中采用《模仿》。本文支持他们在论证中的一个观点——哲学与自然一致,有别于沉思并高于沉思。也许深入研究《模仿》(一旦它的重要性被学术团体认可),可以帮助我们澄清和解决这些卢梭研究中的基本问题。

我们也可以认为卢梭是在宣扬:尽管美德为自由所要求,美德和自由

---

① 参见 Leo Strauss,《自然权利和历史》,页 258 - 262,290 - 293;Leo Strauss,《论卢梭的意图》(On the Intention of Rousseau,载 *Socail Research* 14,页 455 - 487,464,464 n. 35,467,468,476 - 477,477 n. 58,482,487;Masters(1968)36,62,62. 29,75 - 76,90,96,104,153,181 - 182,241n. 32,226,228,229,231,233,241n. 117,254)。有关这个主题的文献和我对它的论述,可参阅《自然的不平等和卢梭<第一篇论文>中的政治哲学》(Natural Inequality and Rousseau's Political Philosophy in his *Discourse on Inequaltiy*),载 *Western Political Quarterly*(December 1990),页 763 - 780。

毕竟又是哲学的工具。卢梭指出,他的"封闭"社会(作为培养美德的需要)比开放的"启蒙"社会更有利于真正哲人的发展。他把自己所描述的公民美德,作为自由的要求和对哲学的益处。在卢梭笔下,公民美德比现代启蒙社会对哲学的危害更小,而且是抵御专制——自由和哲学共同敌人的最佳措施。本文不仅质疑,美德和自由被作为政治社会最高目标的自足状态,而且质疑"自然"人和"有美德"公民之间的敌对状态。即便承认,原则上前者不能成为后者,而且"自然"和"有美德"不能同时兼备,也并非意味着要求我们作出结论:在实践中,"自然"人和"有美德"的公民不能在和谐并有益的关系中共同生活。

二、《模仿》的湮没无闻

由于多种原因,《模仿》被研究者所抛弃,迄今湮没无闻。这篇文章的内容及其戏剧化语境,差不多决定了它的命运。《模仿》提出了"纯理智性"(intelligibility)理论的翻版,其中的一个例子就是关于理念的学说——卢梭修改了这一学说,但从未否定它。这篇文章还指出,哲学的生活方式是最高的生活方式。这些观点确实容易让那些熟悉卢梭知名学说(历史主义和理性的非自然状态)的人感到困惑。而且,这篇文章又没有体现他的其他著名学说,诸如自然平等、普遍意志。此外,《模仿》中的卢梭完全没有表现为其他作品中的卢梭。他看起来是异质的,甚至是彻头彻尾陌生的,因此我们会禁不住疑问:整部手稿是否是卢梭学说的严肃体现。

但是,卢梭的学生都非常了解,或者应该非常了解:诡计多端的卢梭——能够展现所有形式风格的戏剧大师;隐藏在各种面具之后,以不同装束伪装的卢梭(有人甚至认为,他变动名字的组成方式也是一种伪装)提出了多种多样、甚至自相矛盾的学说。当然,卢梭的陌生和异质(甚至对他自己而言),并没有阻止他最好的学生牢牢抓住他讲的每一个字,也没有阻止他最好的学生以极严肃的态度,正确领会他的学说。《论戏剧模仿》中卢梭学说的不寻常内容,尽管是导致这篇文章湮没无闻的因素,但不能完全解释它的厄运。

对《模仿》的命运更充分的解释是,卢梭自己给人留下这样的印象:《模仿》不是他学说的体现。这也是读者面临的最困惑的问题或障碍。在《模仿》的"宣传词"中,卢梭声称,这篇文章的发表纯属偶然,虽然他事

后还是同意了。在《模仿》出版前,他甚至不确定是应该把手稿“付之一炬”,还是应该发表。他称这篇作品是“无益的琐碎之谈”,而且是对柏拉图的苏格拉底论模仿学说的摘录或模仿,特别是对《理想国》第六卷的摘录和模仿。[1] 此外,这篇文章的偶然出版是,因为卢梭准备在《致达朗贝尔论戏剧的信》中提出自己对戏剧的看法,但发现自己不能在那封信中“轻易”表明自己的观点。卢梭给人造成的印象是:《模仿》蕴含柏拉图的苏格拉底关于模仿学说的实质,而卢梭不过是对此进行模仿。他使用柏拉图对话稍做改动的形式,为撰写他的《致达朗贝尔论戏剧的信》做准备。卢梭甚至还在文章的正文部分添加附注,详细说明柏拉图的苏格拉底学说,因此更让人加深了这一印象:《模仿》的正文只是对柏拉图的苏格拉底学说的恰当模仿——尽管使用了不同的形式,它并不必然包含卢梭自己的观点。

如果我们暂时停止为(卢梭在他的“宣传词”中提出的)《模仿》的地位做判断,转而以审视正文内容的方式探讨这个问题,我们会立刻碰到另外一个障碍。卢梭的第一个行为是:用第一人称“我”在读者面前提到自己。他似乎是披上了苏格拉底的外衣在说话,似乎是在模仿柏拉图《理想国》中苏格拉底论模仿的学说(I:1)。[2] 卢梭在正文中的第一个行为,

---

① 卢梭关于柏拉图的阅读材料之一是 Marsilo Ficino 的拉丁文译本。参阅 M. J. Silverthorne,《卢梭的柏拉图》(Rousseau's Plato),载 *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*,116(1973,235-249)。Frank E. Manuel 引用了这篇文章。参阅他的《优势心态之梦》(A Dream of Eupsychia),载 Daedalus,107,no. 3(1978)1-12,P. 12,n. 2. 本文正文和脚注中引用的柏拉图均出自《柏拉图的理想国》(*The Republic of Plato*,New York:Basic Books,1968)。它是由 Allan Bloom 翻译的注疏本,并附有一篇译者的阐释文章。

② 参阅《模仿》的“宣传词”,注意卢梭以“我”作为《模仿》的开场,在结尾时,他似乎又被称为“格老孔”——苏格拉底在《理想国》中的对话者(I:1,30)。在《模仿》中,卢梭称荷马为诗人中的“大师”,后世的诗人都模仿荷马,卢梭自己则模仿柏拉图或他的苏格拉底。在《第二论文》中,卢梭声称,他不过是“重复他的‘大师们’的教导”,其中包括柏拉图(I:1,10)。参阅 Roger D 和 Judith R. Masters 译,《第一论文和第二论文》(*First and Second Discourses*, New York. St. Martin's Press,1978),页 103。在他的《卢梭:让·雅克的法官》一书中,“卢梭”确实把《论戏剧模仿》归入“让·雅克”值得称道的作品中(《卢梭全集》[1990],卷 1,页 101)。但是人们仍然认为它采用的是纯粹模仿的形式。读者应该了解,基于《模仿》自己提供的论据,以及与它的原型的关系,这篇文章实际是上卢梭自己学说的体现。孟德斯鸠曾试图掩盖他的作品“Temple of Gnide”(1725),但没有成功。孟德斯鸠声称,这部作品是他对“希腊手稿”的翻译,并讲述了“希腊手稿”的发现。比较卢梭对孟德斯鸠作品的描述和评价,和他自己在“宣传词”和《论戏剧模仿》开场使用的戏剧化手法。参阅卢梭:《孤客遐思录》(*The Reveries of the Solitary Walker*,Charles Butterworth 编,New York:Harper,1979),页 49-51。

似乎以戏剧形式确认了，他在“宣传词”中关于《模仿》地位的基本看法。因而，也进一步阻止那些关注卢梭学说（作为柏拉图学说对立物）的读者继续阅读这篇作品。就这点而言，严肃的读者必须抛弃《模仿》——要么转向柏拉图，去掌握他的学说；要么转向卢梭的其他作品，以发现卢梭自己关于模仿的学说。卢梭的《模仿》遭受冷遇，以致湮没无闻，似乎是完全应该的。

三、《模仿》的权威性

我们只要略加思索，就会重新考虑卢梭《模仿》的地位。这篇作品的主题与它的名称“论戏剧模仿”相符，而“论戏剧模仿”是卢梭自己取的，不是柏拉图取的。这就要求我们必须探究下述假设：在《模仿》中，也许有关于模仿者或关于模仿的学说，这些学说和卢梭模仿行为的地位问题有关。如果这个必须探讨的问题一直盘踞在我们心中，促使我们阅读《模仿》，那么另一个十分相关的思考就会出现。我们将会考虑，整篇《模仿》可以被证实是卢梭自己的学说。

《模仿》中的一个重要学说是：模仿即赞同。例如，“荷马的模仿者”成为诗人，由此表明他们赞同荷马——他们的“原型”：诗人的言说和生活方式是最好的。对于那些模仿荷马的英雄和某些缔造者，甚至一些哲人的人，情况也同样如此（I：9，12，22，25，26，28－31）。虽然在卢梭的《模仿》中，柏拉图的苏格拉底谴责荷马和他的诗人们、荷马英雄的模仿者、甚至模仿本身，卢梭仍然选择把自己作为《模仿》的作者来呈现——以一种模仿者的戏剧形式——柏拉图的苏格拉底的模仿者。在卢梭看来，柏拉图的苏格拉底认为，模仿意味着赞同。卢梭模仿柏拉图的苏格拉底。他重复并模仿，“模仿即赞同”的学说，并且表现为模仿者，以作为这个学说的例证，由此表明他赞同这个学说的内容，以及他模仿的其他学说的内容。

本文的主旨由另一个关于模仿的学说得到确认。这个学说也比较重要，而且更加具体。卢梭提到柏拉图的苏格拉底、介绍他关于模仿的叙述和他的学说——人们应该用如下方式对待“所有的戏剧家”：纠正他们的模仿，使他们的模仿与“真理”的标准，或人们认为“真”的标准一致（I：1）。柏拉图向我们提供了苏格拉底的戏剧化模仿，作为提倡“纠正性”模仿的需要——即使柏拉图的苏格拉底也需要纠正，至少在那些与真理不

一致的地方(如果有的话)。因此,如果《模仿》是以简单重复的形式,对它原型的学说的模仿,如果卢梭正确模仿了《模仿》原型关于模仿的学说——"纠正性"模仿是不赞成的标志,我们就可以得出结论:卢梭的整篇《模仿》,由于是完全准确的模仿,实际上是卢梭自己的学说——它赞同柏拉图的苏格拉底学说。因为"纠正性"模仿意味着不赞同,准确的模仿就意味着赞同。

当然,人们也可以恰当运用下述理由,反驳本文的观点:在《模仿》中,卢梭遵循他在"宣传词"中的说法,只不过扼要重述了柏拉图的苏格拉底论模仿的学说。他既没有采取也没有运用《模仿》中模仿学说的内容。人们不需要用卢梭模仿的模仿学说作参考,来解释他模仿行为的地位。然而,如果卢梭的模仿是一个基本准确的模仿,那么,认为人们不能裁决这两个关于《模仿》地位的明显对立的观点,似乎更为恰当。换句话说,如果《模仿》是一个准确的模仿,那么,它既有可能只是不偏不倚的扼要重述,也有可能是卢梭在自己的模仿行为中始终如一地遵循《模仿》中的模仿学说,因此《模仿》有可能是卢梭立场的体现。只要这个问题不解决,《模仿》中的学说就永远不能被视为卢梭自己的学说。

卢梭自己为我们提供了一个解决的途径——另一层次上戏剧场景与模仿学说的比较。他自己提出了《模仿》的地位问题,引发这个问题的因素吸引读者比较《模仿》和它的原型,以解决这个问题。因为,如果《模仿》是一个不准确的模仿,一个"纠正性"的模仿,那么我们可以通过实例论证:在《模仿》中,卢梭确实模仿、采纳和运用了《模仿》关于模仿的学说——即,模仿意味着赞同,"纠正性"模仿意味着不赞同,因此整篇文章由卢梭自己的学说组成。

如果我们将卢梭的原型和他的模仿做一比较,我们就会发现:卢梭的《模仿》是一个"戏剧化"的模仿,一个实质上不准确的模仿。这个"纠正性"模仿不应该被视作偶然的或肤浅的,而应该视作卢梭的有意之举,并且关系到他最重要的学说。譬如,"人们应该使用'纠正性'模仿"的说法本身就是"纠正性"模仿的一个例证。尽管卢梭声称,柏拉图让他的苏格拉底说,人应该对他人采用"纠正性"模仿;在柏拉图的作品中,关于这一点苏格拉底说的只是,诗歌本身(而不是它的模仿)在某些情况下,可以作为"纠正的方法"(比较 I:1;595B)。在《模仿》中,关于"纠正性"模仿的学说是卢梭自己的学说,他把这个学说应用在他阐述这个学说的行为中。因此,卢梭表明,他在自己的模仿行为中,采纳和运用了《模仿》中关于模

仿的学说——模仿意味着赞同,"纠正性"模仿意味着不赞同。整篇《模仿》因而是卢梭自己的学说。

通过不准确地模仿柏拉图的苏格拉底,卢梭不仅宣扬,人们应该采用"纠正性"模仿,而且遵循自己的学说,针对柏拉图式苏格拉底学说的某些最关键方面,进一步使用"纠正性"模仿。在《模仿》的开场和结尾,卢梭不准确地模仿了苏格拉底最著名和最重要的两个学说——关于政治社会的开端和结束。尽管苏格拉底实际上说,他谈到的城邦是"完全正义"的,但是这样的城邦只存在于"言语"之中,朝向它在"天国"中的模型;卢梭笔下的苏格拉底则称,他正考虑或梦想在现实中"建立"一个"理想国"——它"有益于人的天性,或适宜人的天性",这些关键句子在柏拉图的原文中都没有出现过(比较595a,592b;I:1)。尽管苏格拉底实际上说,"美德"是言语中的城邦的目的,卢梭笔下的苏格拉底则宣扬,卢梭自己在其他语境下宣扬的内容——"秩序和自由"是政治社会的真正目的。原文中的苏格拉底根本没有谈到"自由"(比较608b–c;I:31)。苏格拉底提到,"言语"中理想的城邦朝向"美德";卢梭则不准确地再现苏格拉底,认为他提到的是一个真实的,会在未来出现的城邦。这个城邦以秩序和"自由"为目的。如果我们把卢梭的模仿和它的原型仔细加以比较,我们会发现卢梭对苏格拉底"纠正性"模仿的更多重要例证。[1]

就像柏拉图的苏格拉底以"真理"为基础纠正荷马那样,卢梭在认为苏格拉底错误的时候,纠正他;在认为苏格拉底正确的时候,模仿他,这实际上是正确模仿真正的苏格拉底学说——人更多地得益于"真理",而不是他的"原型"。为了模仿苏格拉底——他的作品由追逐真理时,对自我的纠正以及对他人的纠正构成,我们就应该甚至纠正苏格拉底(在认为他犯错的时候)。在此处结论就很明显了:当卢梭在《模仿》中准确模仿柏拉图的苏格拉底的某种学说时,他赞同这种学说;当他采取"纠正性"模仿

[1] 例如,可参阅,I:7,8,17,18,许多内容在柏拉图的文本中都无法找到。由于本文的主要目的是建立《模仿》作为卢梭学说的权威性,并描述这部作品的主要方面,笔者在此处没有(而且认为没有必要)确认卢梭文本和柏拉图文本的其他所有差异,并对此进行论述。在我的另一本即将完成的书中,我继续了这一工作,在本文的基础之上有所发挥。如果我们首先没有抓住卢梭用他自己的术语表述的学说,我们根本不可能着手描述卢梭学说与柏拉图学说之间的差异。因此,目前对这两个文本的比较只限于表达纯粹事实,而不在于揭示差异的重大意义。这个事实是:卢梭采用"纠正性"模仿,是为了表明《模仿》作为一个整体,是卢梭自己的学说。就当前目的而言,这一点已经足够了。

时,他不赞同这种学说。在其他情况下,也有必要认为:卢梭的整篇《模仿》——独立于它的原型,能够也应该被解读为卢梭自己的学说。我们现在有充足的理由,进一步探究卢梭在《模仿》中的学说。

四、模仿对哲学的威胁

在《模仿》中,卢梭披着苏格拉底的外衣,作为哲人的始祖,提出并捍卫了几条法则——模仿的艺术家"既无益于人的天性,也不适宜人的天性",因此必须废除(I:1)。为了回答这个问题,他首先寻找模仿的定义:什么是模仿?(I.1)他的读者必定也会追问,什么是"人的天性"?因为这些法则是以"人的天性"为基础,才被称为"有益的和适宜的"。卢梭用模仿的定义和他对模仿的反对,回答了我们的问题。在这篇作品中,卢梭从两个相关的视角,对模仿进行谴责:模仿隐瞒真相,这种欺瞒的内容和结果,建构了一个对哲人——追求真知的人,充满敌意的世界。"人的天性"指的是哲学,反对模仿艺术家的法则被称为,"有益和适宜"于哲学。

卢梭把模仿定义为:"真理"的"影像的影像"。他得以做这个定义,是基于把真理假定为,三个层次的模型或影像(卢梭在第二次思想变动时,用稍做修改的形式,提出了类似的真理定义,见本文第五节)。第一个层次适用于真实的存在——不可见、无实体、不变、自在(self - subsistent)、单一(single)、纯理智性的存在。纯理智性指的是,理念来源于自然,或理念作者的智力能够掌握"所有可能的"理念或定义。第二个层次适用于所有"可见事物"。它们是由某位工匠——神或人,制造的所有天然或人工的作品。这些事物都模仿自己的纯粹"理念",或自己的"模型"或"定义"。而像画家这样的"普通"工匠,制造所有可见事物的影像。他们的作品与诗人的作品同属第三个层次。

卢梭原型包含的两重含义必然引发两个问题,卢梭在这篇作品的剩余部分依次回答了这两个问题。由于所有"可见事物"都是作品,人属于可见事物,又由于诗人模仿可见事物中行动的人,其结论必然是:人类是第二层次的作品,或是第三层次的工匠和模仿者。如果确实如此,必定有一个人类的制造者。而且,由于所有可见事物背后都有"理念",那么也必定存在人的"理念"或天性,作为制造人类的判断标准。问题是:制造人类的标准是什么?谁是人类制造者?卢梭进而运用他的三层次原型,评论画家和诗人,以回答这些问题(I:6 - 9,10 - 14)。

卢梭笔下的画家和观众，是一群掌握某类知识的人。画家"知道……如何作画"，观众"知道"如何欣赏画中的可见世界(I:8,7)。卢梭对绘画和赏画最根本的批评是：它们导致画家和观众的"道德败坏"，使他们身上养成一种"反哲学"的习性，从而敌视真正的求知者(I:1,28)。

虽然画家可能知道"如何"绘画，绘画作品——如其他可见事物一样，并不是关于绘画的知识。绘画作品是画家的宣言，他不仅掌握绘画的知识。画家借助他的作品宣称：他"知道"可见对象的存在，也"知道"这个对象是什么或者像什么。

绘画作品作为公开的宣言，要由他人观赏和评判。观众根据绘画内容是否符合他们先前关于可见对象的知识——这一标准进行判断：这个画家是否知道"怎样"作画(I:7)。如果观众喜爱这幅作品，画家关于怎样作画和关于可见对象的知识就得到确认。这种确认的内化(internalization)使画家的自我意识在知识层面上转化为现实。画家不仅把怎样作画和作画的对象当作他知识的对象，更为重要的是，他把他的知识状态也当作他知识的对象：画家开始认为，他知道自己是有知识的人。

这位自觉的知识人知道的甚至还要更多。画家逐渐发现，他在知识上相对于他人的优越性。他(不是观众)知道怎样作画，他(被观众确认)知道怎样比其他画家画得更好；而且，他既比观众、也比其他画家更好地知道他作画的对象。由于画家知道自己在知识上的优越，他的傲慢之心产生了，他的技艺和知识的对象——可见世界，在他眼中的地位越来越高。如果要提高关于可见世界的知识和描绘可见世界的知识的地位，可见世界就必须是最真实和最重要的。画家开始认为，画家的生活方式是最高的生活方式。对可见世界的真实性和重要性的任何威胁，必定构成对画家的威胁。

相反，如果观众喜欢上了一幅绘画作品，这是因为产生了——我们可以称之为瞬间"认同"的东西(I:7)。这幅作品看起来与他们已经知道的某种事物相仿。绘画作品采用的必要的局部空间视角，在观众的想象中形成真实事物的"整个"影像——与他们先前关于整个真实事物(可见对象)的视觉知识一致(I:6,7)。因此，观众通过观赏绘画作品，也认识到自己"知道"。绘画作品告诉他们，他们是有知识的人——知道画作描绘的真实对象。结果，他们也通过绘画作品成为自觉的有知识的人。他们"知道"真实的世界，并且在欣赏画作之后知道自己知道。观众学会用新的方式思考：他们学会思考他们知道自己知道。

与画家相同,观众知道的东西还要更多。毕竟,画家需要把画作呈现在他们面前,让他们评判。而且,尽管画家可能知道怎样绘画,他描绘的不过是一个虚假的影像——以可见世界为标准,而可见世界是观众已经知道的事物(I:7)。观众逐渐认为,他们在可见对象的知识方面要高于画家。他们开始为自己的知识感到骄傲(I:7)。他们也必须赋予可见世界真实性和重要性,因为可见世界是他们引以为傲的知识的基础。任何对可见世界——他们生活于其中,并且知道的世界的威胁,必定对他们的知识构成挑战。画家和观众都必须盲目地抓住可见世界——这个他们引以为傲的知识的基础,并且防止任何对它稳固性的威胁,由此捍卫自己作为知识人的地位。

但是,根据卢梭的原型,最真实的事物是不可见的、纯理智性的事物,它们定义了可见的事物。哲学的生活方式的优越性以这个模型(或影像)为基础,这种生活方式追求关于真理的知识,而这种知识是不可见的、纯粹概念性的。如果最真实的事物是纯粹概念,如果可见事物和它们的影像是对真理的有缺陷的模仿,那么关于绘画和绘画作品的知识就丧失了它们的地位,关于可见世界的知识就成为幻觉。致力于知道不可见的纯粹概念,而不是知道怎样绘画和知道可见世界,是人类最重要的活动。鉴于卢梭的原型,哲学应该既高于绘画,也高于公民对可见世界的"知识"。真正的画家,要么不可能严肃对待卢梭的哲人,要么把哲人视作画家生活方式的最严重威胁。由于哲人是画家的敌人,画家必须成为哲人的敌人。卢梭戏剧化了这种紧张关系:在卢梭的笔下,画家把知识追求者(哲人),当作他的对象。画家过于"人性化"(all - too - human)的倾向是:虚假地刻画哲人,竭尽揶揄嘲弄之能事,还认为他们是咎由自取(I:8)。画家和他们的观众,作为自大的可见事物知识的拥有者,被那些认为哲学是威胁的人所欢迎。他们是谴责苏格拉底的人的天然同盟。

卢梭在《模仿》中作为哲学创始人,捍卫对"人的天性有益和适宜"的法则。这个法则首先就要求废除画家。我们现在可以指出,"人的天性"——法则标准的具体内容。

人类受天性的驱使追逐知识,但是他们分化为两种类型。第一类是极少数真正追求知识的人。这类人出于对知识的热爱,而不是出于傲慢追求知识。其他人追求知识则因为,当他们自欺欺人地认为,他们知道自己知道,他们实际知道的比自己认识到的还要多时,他们会感到洋洋自得。这类人为自己掌握的知识感到骄傲,并且滋生出高于他人的优越感。

哲人由于热爱真理,反对傲慢的、虚假的知识,构成对这类人的威胁。这类人因此成为哲学的敌人。卢梭把模仿的艺术家逐出城邦的根本原因是:他们对真理弄虚作假,还洋洋自得,认为自己拥有知识,并且导致城邦的公民同他们一样行事。因此,他们是哲人——"人的天性"最高体现者的敌人。卢梭之所以要废除艺术,是为真理和追求真理的人——哲人的利益考虑。

卢梭继而转向诗人和他们的领袖荷马。诗人甚至是更加"危险的敌人"(I:10,1)。诗人和画家一样,是掌握某种知识的人。画家知道如何作画,诗人也知道如何通过言语来模仿。诗歌如同绘画作品,是对事物的描述,尽管绘画作品的对象是确定的可见事物,诗歌的对象是行动中的人。诗人通过讲述人和神的行为、语言、激情来表现人和神(I:10,28,30)。因此,诗人被认为,或必须假定为拥有关于他模仿事物的知识。由于其他人既模仿作为诗人的荷马,也模仿他讲述的英雄们的行为、激情和言语,以作为正确的生活方式,那么诗人也可以被看作传授知识的人。在卢梭笔下,诗人可以被看作有知识的人、传授知识的人和模仿者(I:10-12,18,28,30)。

在卢梭看来,如果人们知道了正确的生活方式,就会践行它,而不仅仅是言说它。因此,我们可以通过某人的行为(至少和通过他的言语一样多地)发现,什么是他认为正确的生活方式。一个人讲述他拥有的知识,并且把他拥有的知识,通过身体力行(与通过"言语"同样多地)传授给他人。此外,卢梭坚持,如果正确的生活方式是可知的,一旦有人知道了最好的生活方式,他就应该能用理性的言语把它描述出来,同时也能用理性的言语捍卫这种真正的生活方式。这样的人必须为他的听众呈现一个世界的景观:在这个世界中,人可以被认识,同时知道真正的生活方式,并且通过理性的言语捍卫自己的知识。人通过理性的言语,也通过身体力行表明自己拥有知识,并把知识传授给他人。

卢梭以关于人的单一或"独一"理念或"模型"为前提,并以这个前提为基础,推出无论正确的生活方式是什么,它必定是统一的、没有矛盾的、单一的或一元的(比较I:13,12,2-4,5,14)。因此,掌握这个真理的人,必定能以一种单一的方式生活,同时传授这种生活方式(I:12)。所以,真正具有"人"的知识并且能够传授"人"的知识的人,能够践行他所说的,同时讲述他所做的——通过理性的言语描绘他自己(I:13,12)。

卢梭认为,诗人不能通过这些考验。诗人没有践行任何他讲述的行

为。那么，他怎么能够具有这些行为的知识，并且认为这些行为是正确的呢？诗人是空谈家，不是做实事的人。虽然在他的言语中，他赞扬做实事，认为做实事优于空谈，但是他并没有践行他称赞的正义的生活方式。他所做的就是空谈，并且假定，空谈（而不是做实事）是正义的生活方式。他传授给别人的也是这套看法。诗人是自相矛盾的，向他人提供的学说也是自相矛盾的。他在言语中告诉别人，做实事是正义的生活方式；他又通过成为诗人而不是实干家向别人暗示：做诗是正义的生活方式（I:11，12）。而且，诗人从来不会用理性的言语来描述他所讲述的事物的知识。因为，这样的描述包括对一个世界的再现：在这个世界中，人是可知的；在这个世界中，存在人的理念或天性。诗人应该知道这个理念，并且用理性的言语捍卫这个理念。否则，听众只能相信荷马关于人的描述，以及他关于人的知识的来源。根据卢梭的双重标准，诗人既不具备人的知识，也不能正确传授人的知识。

卢梭运用检测荷马的相同标准，进而检测某些创立者的资格：他们是否具备人的知识，是否能传授人的知识？有些创立者比诗人做得要好，因为，他们至少在言语中试图捍卫他们提倡的生活方式——他们为他人创立了这种生活方式。但是，卢梭也发现了这些创立者的缺陷。他们和诗人一样，虽然为他人创立了一套生活方式，并且在言语中捍卫这种生活方式，他们却采取不同的行动，或根据不同的原则行事。他们没有践行他们为别人创立同时传授给别人的生活方式。他们捍卫的是他们创立的、而不是他们践行的生活方式。他们通过实践暗示，“创立”是正义的生活方式。在“言语”中，他们却宣扬，他们为别人创立的生活方式是正义的生活方式（I:11，12）。

诗人和创立者在同一个问题上犯了错误。他们都向别人传授自相矛盾的生活方式。诗人不仅宣扬，做诗和做事都是正义的，而且宣扬，如果所有人都遵循做事的模型，就没有人为子孙后代记录这些丰功伟绩；如果所有的人都成为诗人，就不可能有值得诗歌描述的丰功伟绩（I:11，12）。创立者不仅宣扬，创立行为和他们创立的生活方式都是正义的，而且宣扬，如果创立者创立的只是另一个创立者，就不是成功的创立，成功的创立就是要防止未来的创立。根据定义，正义的方式就是以一种方式生活，同时传授这种方式，因此诗人和创立者就既不能拥有关于人的知识，也不能传授关于人的知识。

一些创立者和哲人用自己的生活方式践行他们在言语中捍卫的生活

方式,以使自己更能成为"一"。但是,卢梭发现他们也是有缺陷的。诚然,他们一方面在言语中捍卫某些被认为是正义的行为,一方面按照他们称之为正义的方式行事。但是,当他们行动的时候,他们没有在言语中捍卫他们的行为;当他们在言语中捍卫这些行为的时候,他们又没有在行动。卢梭认为,要成为人的天性或理念要求的"一","行为"和"对行为的描述"必须能够"同时"出现(1:12)。

卢梭的标准——如果要认识人,就必须有一个关于人的单一模型,理念或天性,和一个统一的正义的生活方式。这个"统一"的方式必须既包括对这种方式的"身体力行",也包括对这个方式可知性的"描述"。这个标准导致,任何行为的方式都不能称之为正义的方式(1:12)。

演说家或许能够达到卢梭的标准。在言语中称赞,以演说为正义生活方式的人,似乎能成为"一"。他们的生活方式,他们的"身体力行"就是演说。对此,我们可以根据卢梭的第一个标准作出结论:演说家认为,演说就是正义的生活方式。而且演说家"演说"的内容就是:演说是正义的生活方式。所以,这种人能够宣称,他同时做了他所说的,又说了他所做的,因此达到语言和行为的统一。但是,称赞演说的言语并不是理性的言语,理性的言语知道演说是正确的生活方式,并且把它表述出来。如果一个人能够把他所知的演说表述为正义的,我们就可以说,这个人宣扬这种对演说的认识而非演说本身是正义的。

要达到卢梭的标准,要成为同时具备"言语描述"和"身体力行"的"一",就应该采用下述方法,把"生活方式"纳入"描述"之中。追求知识的人通过理性的言语证明他无知,又通过理性的语言描述了一个世界:在这个世界中,追求知识是可能的。这种人也许比其他人更能成为"一"。要成为"一",求知者的"生活方式"必须表现为,他认为真正正义的生活方式,而且他的"描述"必须包括他"生活方式"的实例。对求知者"生活方式"的"描述",证明求知者的生活方式是:他无知,因此必须追求知识。卢梭指出,哲学的生活方式最接近"一",最不矛盾,因而是正义的生活方式。这种生活方式在模仿人的理念和模型的时候,最大程度地表现为"一"。卢梭认为哲人,而不是诗人或创立者,才真正具有人的知识,才能传授人的知识(1:12,18)。

但是,哲人对诗人的威胁,比对画家的威胁更大。哲人的主张和争论,既损害了荷马式生活方式的尊严,也损害了英雄式生活方式的尊严。获得知识或追求知识,而不是模仿或言说或做事,才是最高的生活方式。

如果从哲学的视角进行审视，诗人不能证明自己的生活方式是正义的，也不能证明自己描述的人类“行为”是正义的。事实上，所有的人类行为都不过是对真正理念或人的“天性”有缺陷的模仿。正如画家和他知识的地位靠可见世界维系那样，诗人和他的英雄的地位靠人类“行为”维系。但是哲学，而不是人类行为，才是最高的生活方式。思索对真理的追求，讲述对真理的追求才是正义的生活方式，而不是行动（或描述行动，或演说）。因为，哲人对诗人构成了威胁，诗人把哲人视为敌人，并且具有反哲学的情结。因此，卢梭作为哲学的创始人，将诗人和诗人描述的行动的英雄们逐出城邦，因为他们与画家一道受哲学威胁，并构成对哲学的威胁。

卢梭的结论是，废除画家、诗人和创立者。他的这一创见至少是奇怪的。这是一个否定性的创造，排斥他物的创造。除非卢梭的城邦完全由一个哲人或几个哲人组成，否则它必定包括哲人的始祖卢梭、非哲人的公民，一个或几个哲人。城邦中没有画家、诗人、其他创立者、行动的英雄，可供非哲人的公民模仿，非哲人的公民也不能成为这些人。笔者在此提出一些问题，为本节作结：对于非哲人的公民，他们的生活方式是什么？制造人类的标准又是什么？后一个问题卢梭在《模仿》的第二节提到，前一个问题在《模仿》第三节的结尾处提到。

五、模仿的标准

《模仿》接下来的中心小节以《模仿》的中心段落开场，包括它最重要的学说，并且承接上一节结尾处提出的问题，即制造人类的标准是什么（I:15,15－18）？

这一节的总主题是：对某个“事物”的“真知”（I:15）。卢梭把这个总主题具体化为（同时把它的意义转译为），制造人类的标准或目的这一特定主题。为了讲述这个主题，卢梭回到他的三层次原型，不过在形式上稍做改动。根据这个原初模型，某个事物或制造物的标准是它的“理念”或定义。定义又由关于事物或制造物的“真知”构成（I:2,4－5）。而且，根据原初模型的说法，制造者“知道”纯粹概念——制造的标准，但他本身不是纯粹概念的最后载体或“本原”。但是在卢梭的新图景中，“模型”或“形式”被称为对本原的目的有用，目的（而不是理念）被称为事物的“真知”（I:15）。在卢梭看来，事物或制造物的目的或“真知”——作为理念

或定义的对立物,甚至不为"它们的作者"、"制造它们的人"(即知道理念并制造事物的人)所知(I:14,15,13,16)。

卢梭区分事物的"理念"和它的目的,并且将目的与事物和理念的"真知"联系起来。他声称,事物的制造者知道事物的理念,却不知道事物的目的,因为对本原的目的有用的事物和理念,由本原的理念构成,只能被本原认识(I:14,15-16)。将新模型和原有模型作一比较,我们会禁不住疑问:谁或什么是本原?制造的目的是什么?

根据原初的模型,上帝或自然是理念的"本原",它们并不服务于超越它们的本原(除非作为可见世界的纯概念基础)。然而在新模型中,卢梭用"人"——有目的的使用者取代自然或上帝。他把人作为人造的无生命制造物的"本原",至少是最初的本原(I:14)。例如,卢梭认为,马的使用者 Hector 最"知道"他的马的各种装备的"形式"或"模型"。这种知识来源于他使用马的目的。使用来源于目的,而理念又被使用决定。骑马人告诉工匠装备的"形式",工匠再根据"形式"制造装备。这个制造物是工匠——像画家一样的模仿艺术家的对象(I:15)。工匠知道事物的"形式"或定义,但不知道它的最终用途。使用者根据自己的目的设定事物的用途,从而决定事物的"形式"、理念或"模型"(I:15-16)。

新模型的引入似乎是无关紧要的,因为卢梭在引入它的同时,把它的适用范围限定在无生命的人造物上。然而,在卢梭为这个模型添加一些细节之后,这一最初印象很快就消失无踪了。他把使用者扩大到普遍的使用者,也相应扩大了使用范围内的对象或存在之物。卢梭在他的新模型中,把原初模型第二层次的所有事物都囊括进来——即所有"可以在自然中模仿的事物"、所有"自然产生的可见事物"、所有"可感知的自然产物",以及艺术家的作品(I:15,3,6)。这个模型适用于每一种"可能的工具"(I:15)。在原初模型中,自然事物据说是由自然或上帝,根据他们自己的标准、理念或定义制造的,而不是根据人类的使用目的制造的。在新模型中,所有事物能够而且必须符合一个形式,这个形式由人或人的目的决定。例如,树的目的有可能是变成马,而不是展现它的"树性"——由自然或上帝的定义或理念决定的树的形式或形状。

卢梭接下来把特殊的"动物"和普遍的"行为"也添加到他新模型的适用范围中。在原初模型中,马应该自然地倾向它自己的理念或定义,而在卢梭的新模型中,真正的马的形状或形式必须符合某个特定的马的使用者的特定目的。普遍"行为"的情况也同样如此,甚至某个行为的"善"

或"美"都由"行为发出者"的"用意"决定(I:16)。由于新模型和旧模型一样,适用于所有行为和所有可模仿的事物,我们不禁会问:新模型是否也和旧模型一样,适用于可模仿的人类行为?到目前为止,卢梭没有排除这种可能性:新模型可以包含模仿的人类行为,但是必须使用必要的暗示。

必要的暗示可以包含的事物,虽然没有被卢梭大肆宣扬,却被他用以下方式明确地囊括在他的新模型中。他把"诗人"的作品和人类的"美好"行为例如某位阿喀琉斯的"勇气"——诗人模仿的对象,分别归入他新模型中的第三层和第二层(I:16,17)。卢梭扩展了"行为"的"美"的范围,把"美好的"人类行为也包括进来,而且他的第三层次的模仿者不仅包括"画家",也包括"诗人"——那些把人类行为当作他们特殊对象的人(I:16,17,10,28,30)。由于卢梭坚持,美好行为由它的有用性决定,既然美好的人类行为属于美好行为,那么我们就可以得出结论:美好的人类行为由人类的用途决定(I:16-17)。而且由于卢梭将美好的人类行为归人第二层,它又展现为诗人模仿的属于第三层的事物,问题就出来了:一旦模型超出"马"的装备,谁才是真正的人类使用者(human user)?他的目的是什么?什么是美好的人类行为?它如何为使用者的目的服务?

卢梭通过确认真正的"本原"来回答上述问题,他用这一本原来取代Hector,又用Hector取代自然或上帝(I:4,15)。卢梭大胆宣称,哲人才是真正的人类使用者。在卢梭修正过的新三层次模型中,"哲人是提出设计方案的建筑师"(I:18)。上帝被Hector取代,Hector又被哲人——真正的人类使用者取代(I:4,15,18)。在卢梭的新图景中,哲人必须根据他的使用目的决定人或人类行为的"形式"或"模型"。他的目的据说是运用理性的方法寻求真理(I:18)。[1] 正确的人类定义,必须使人类行为对哲学方案有用。哲人,作为人类使用者提出"计划"。这个计划由创立者或人类制造者体现出来,他们的产物就是人类模仿者模仿的对象。

我们应该牢记,在《模仿》中,是卢梭自己作为哲人的创始人提出"计划"——对"人的天性有益"的城邦,对哲学"有益"的城邦(I:1,15,18);是卢梭自己披着哲学创始人的外衣,提出修正过的三层次模型。卢梭在

---

[1] 正如柏拉图的所有单篇对话都没有以哲学或"哲人"命名,或专门呈献给哲学或"哲人",卢梭也没有在任何地方,系统阐述哲学可能性的理论条件问题,或系统阐述哲学是否是一种明智的选择,等等。

这个模型中,用哲人取代上帝,并且宣扬:哲人应该通过为创立者提供有关人类美好行为的"模型",制造或建立一个对探索哲学有益的城邦。因此,在《模仿》下一个结论性的章节中,卢梭描述了正确的人类实践或"行为"——城邦中非哲人的正确生活方式(I:19-31,21)。

六、模仿对政治美德的威胁

卢梭《模仿》的结尾似乎包含了某种新的开始(I:19-31)。在为颂扬哲学而贬低人类行为之后,卢梭现在要恢复某种人类行为的地位(I:21-30)。他曾经坚持,人类理性的正确运用在于:对真理的理论-哲学化(theoretic-philosophic)追求。现在他用实践取代了理性(I:22-27)。卢梭现在把人类理性描述为,对正确的人类行为起促进作用。理性指导定义为"中庸"(moderation)的"美好"行为,这些行为又被描述为人类自由的可能性条件(I:22-24,26,28)。卢梭再次攻击诗人,不过这次运用的是更加熟悉的理由——他在《第一篇论文》和《致达朗贝尔论戏剧的信》的信中使用过的理由。诗人损害美德或中庸,进而损害自由,因此成为专制的帮凶(I:22-27)。我们将会看到,卢梭最终把自由奉之为善,反对专制——诗人无意识鼓励的东西,此乃哲学真正的敌人。

卢梭把他的公民具体描述为,拥有一个"灵魂",这个灵魂由"局部"(parts)、"官能"(faculties)或各种能力组成(I:19,20n.,21,24,27,28,30,31;19,24,25;20,20n.;21)。灵魂的各方面能够而且应该存在于一个"秩序"或等级之中。秩序井然的灵魂最终达到灵魂的"和谐"或"一致"。公民要达到灵魂的和谐,必须拥有一致的身份——它使公民成为"一",或"总是与他自己相似"。这种灵魂状态是美德或灵魂力量(strength of soul)的条件,美德或灵魂力量使公民成为自己的"主人",并由此尽可能地摆脱偶然性、激情和实践生活的变化无常(I:27,28;21,30,25,26,28,29;28,25,26)。一个正当的政治秩序、一个"共和国",应该具备由教育和习俗促成的法律,并竭力塑造公民正确的灵魂状态——"自由"的可能性条件(I:26,27,30,31;31)。

灵魂特别由理性和激情构成。理性能够掌握实践生活的真理,即实践生活注定要受偶然性、非理性或不可通约性(incommensurability)支配。好人和坏人都遭受同样的厄运。正义的人受苦。人的性格和行为对自己和他人造成的后果是不可预测的。具体地说就是,善行并不必然导致实

际的幸福。甚至现在的厄运也有可能是未来好运的条件，反之亦然。因此我们甚至不能确定地说，什么是好运或什么是厄运（I:27～28）。

卢梭对这一人类生存状态作出的恰当回应是：传授对待激情的正确立场。激情反映实践生活，并根据实践生活变换为：欢乐、希望和恐惧。人必须承受必要的恶而不抱怨，同时谨慎地消除易变的恶，但又不对成功作非分之想。人应该竭力维持目前的好运，但不要过于自我满足，或认为好运会长存（即使做了适当的努力，也不能这样认为）。理性传授美德——即对待所有事物的中庸态度。中庸使人远离对实践生活的激烈回应，因为这种做法削弱了自身感觉的力量，容易受各种激情支配。恪行中庸之道的结果是：人变得自由，即不再是人所不能控制的“事件”的“玩物”。

这种灵魂局部的等级关系产生了灵魂的和谐。这样的公民不再受制于多种多样而又自相矛盾的激情。他的激情不再与他理性的教诲相冲突。各种激情甚至变得习惯性地对事物作出正确回应——与听从理性教诲而作的回应相一致。

美德或中庸——灵魂局部的等级关系产生的和谐效果，逐渐构成公民自我身份意识不变的基础。这样的公民“总是与他自己相似”，因为他习惯“强硬”或“坚定”地“对抗”沉溺——沉溺于极端、不可预测、变化多端的激情或行为中（I:25，28，29，26）。公民这种实践中的“一”是对哲人模仿行为的模仿，哲人模仿纯粹理念或人的天性。

而且，最关键的是：卢梭教导公民在一个大范围内，把他的自豪感或尊严感从他引以为傲的知识和对他实际状况的评价上移开。对他实际状况的评价包括：他行为的结果和激情的状态——受制于偶然性和其他因素。卢梭教导公民把尊严感与灵魂联系起来。灵魂更多地受自己控制，因此公民能为自己的灵魂负责，并由此产生恰当的自豪感（I:28，31）。

这样的“自律”（self－rule）或“自主”（self－mastery）构成人类的“自由”，因为它尽可能地让人摆脱实际生活的变化无常。这样的人不再受制于他者和偶然性的时反时复（或至少不受这种反复的影响）。这样的人不再仅仅是“事件的玩物”或“心灵盲目意向的玩物”（I:26）。真正的公民是自我的统治者，实行自我统治，他既不统治他人，也不被他人（特别是专制的他人）统治。

卢梭谴责并驱逐诗人，尤其是悲剧诗人，因为悲剧诗人“颠倒”灵魂的秩序，破坏正确的等级制度和灵魂的和谐（I:21）。诗人的主题是人类

行为和与之相伴的激情。他们把人描述为特殊的个体,在所有事物中,只关心自己的个体实践命运。悲剧诗人尤其关注英雄的个人——高贵的行动者,以及他的行为对他本人和他人造成的影响。他们把理性的视角运用到实践生活的非理性中。他们描述一个英雄的灭亡,并且把他的灭亡特别归结于偶然性或其他因素不可预测的干预。他们运用大肆渲染的描写手法,让所有人都看到英雄在对命运作出回应时,过度的人性化倾向——他身上极度的激情、恐惧和希望。他们不传授中庸之道,反而夸大和助长,提升和颂扬激情,把它作为对人类状态非理性的理性回应。他们鼓励他们的听众,试着去适应他们自己实际的或潜在的厄运。如果这样的命运能够发生在英雄身上,那发生在其他人身上又何妨?观众开始模仿诗人笔下的英雄,按照他们的方式行事,对环境做出回应。激烈的不满贯穿于理性之中,而不是靠理性来塑造激情。

悲剧观众根据悲剧英雄的指引,用两种同样极端的方式对环境做出回应。一些人对极度的恐惧做出回应。他们意识到,偶然性或其他因素能够无法预测地干预这个世界,因而对此产生极度的恐惧。他们具有狂热的欲望,想要控制包括人类在内的所有事物。他们努力控制一切,以确保他们的激情由于可以预见而感到满足。他们努力使整体(the whole)符合他们的个人意志或欲望。其他人则屈从于命运,他们不采取任何行动,任凭自己被动地沉溺在稍纵即逝、变化多端的激情中。如果人的实际命运在人的控制能力之外,那么正确的回应方式就是随波逐流。这类人无意调整和提高可以改变的生活状态;前一类人却要征服命运,让所有事物都在自己意志的控制之中。在悲剧诗人的指导之下,至少专制或奴隶性似乎是理性地觉察到实际人类状态的非理性,并对此做出的理性回应。

对于悲剧场景,如果一些人的反应是专横的,另一些人的反应是奴性的,那么实践的结果必然导致专制。卢梭认为,悲剧诗歌是在为政治上的专制做准备。[1] 卢梭对于悲剧可能性的哲学化呈现,激励所有人朝向美德、朝向自身灵魂的统治、朝向自由。诗歌的悲剧导致专制,哲学化的悲剧通向自由。这位哲学创始人废除悲剧诗歌,因为它助长专制,并且用哲学化的诗歌取而代之,因为它有益"自由"(1:21,26-31)。

---

1 卢梭认为悲剧诗歌通过败坏灵魂的正确秩序,为政治专制做准备。卢梭在持续呈现城邦的"部分",它们与灵魂部分的类似关系,以及它们自己的关系时,也明显采用了这个观点(比较1:27,30,31)。

七、政治美德与哲学

作为哲学创始人的卢梭，用朝向正确实践或行为的“灵魂”学说为他的《模仿》作结。正确的“灵魂”状态通向美德或中庸，最终通向自由，并且与专政对抗。悲剧诗歌必须废除，因为它败坏正确的“灵魂”状态，导致专制。但同是作为哲学创始人的卢梭，在前面紧邻的一节宣扬，哲学创始人应该提交一个“计划”，一个“善”或“美”的模型，一个“美好”实践或行为的模型——以对哲学的有用性为标准。如果卢梭在《模仿》中的学说前后一致，必定会出现如下结论：卢梭鼓励美德，因为它对自由和哲学有促进作用；并由于悲剧诗歌对哲学有害而废止它，因为它导致专制——哲人的敌人。似乎是为了提醒读者注意前一节中的学说，并把它与他的结论性学说作一比较，同时考虑它们的一致性和前一节学说的意义，卢梭在《模仿》结尾处对美德的刻画，让人不得不想起他在前一节中的学说。卢梭再次提出“善和美”的主题，这是他在继前一节之后首次提出这个主题。在结尾部分，他首次也是唯一一次宣称，正是有道德的“人类行为”构成“善和美”。“有道德的”行为是源自正确“灵魂”状态的“美”（I：30）。

卢梭的结论非常清楚，同时也引出本文结尾的问题。根据《模仿》第二节的学说，它第三节提到的公民美德应该对哲学起促进作用。即使公民美德本身即是自由要求的善，它仍然是哲学的工具。虽然美德可以防止专制，从而有益于哲学，它也有可能是反哲学的，而且非专制可以通过美德之外的其他方式来实现，这些方式甚至更适宜哲学。因此，此处的问题是：非哲人的实践美德如何有益于哲学？在比较《模仿》第一节和第三节的学说时，卢梭给出了答案。在第三节的学说中，卢梭呼吁骄傲或尊严向美德或自由转向，并且呼吁骄傲和尊严与知识或普遍启蒙的形式相分离。普遍启蒙的状态由模仿的艺术家造成，并且在第一节中被卢梭批判为对哲学有害。最初是为了哲学的需要，卢梭启蒙非哲人，让他们了解未被启蒙的美德。未启蒙的美德自身不需要知识，也不会与哲学在知识层面上自以为是地竞争，因此较少受到哲学威胁（特别是较少受到一些哲人的威胁。这些哲人被卢梭学说说服，认为美德是哲学的工具）。因此，未启蒙的美德更少成为哲学的敌人。卢梭的同时代人莱辛曾经论证，为了哲学的健康，在未启蒙的宗教正统学说和哲学之间设置屏障的重要性。

出于同样的原因,卢梭煞费苦心地试图征服启蒙,并代之以美德。在上述两种情况中,存在着同样的希望:在屏障之后,宗教和哲学能够更加自由地“各行其道”,“互不相扰”。[1] 美德反对启蒙和专制——卢梭时代聚集在一起的哲学的敌人。

---

[1] 莱辛的引文可参阅 Ernest L. Fortin,《理性的神学家和非理性的哲人》(Rational Theologians and Irrational Philosophers),载 Interpretation,12(1984)353 - 354。卢梭政治学说主要方面的文献回顾和笔者对此的论述,可参阅《卢梭的自由主义》(Rousseau's Liberalism),载 History of Political Thought 11,no. 3(Autumn,1990)。

作为想象动物的自然人*

——质疑卢梭《论人类不平等的起源》中的事实及动物生活的地位

约瑟夫(Nancy Yousef) 著
肖涧 译

倘若不是为了更好地认识我们自己,了解野兽也不会特别有趣。

Il serait peu curieux de savoir ce que sont les bêtes, si ce n'était pas un moyen de connaître mieux ce que nouns sommes.

孔狄亚克《动物论》(Condillac, *Traité des animaux*)

单纯从身体本能来说,他一无是处,他有如野兽:这是我在《论人类不平等的起源》里想要加以说明的。

Borné au seul instinct physique, il est nul, il est bêtes; *c'est ce que j'ai fait voir dans mon Discours.*

卢梭致德·波蒙的信(*Lettre à Christophe de Beaumont*)

孔狄亚克在《动物论》(*Traité des animaux*)的开篇说:"倘若不是为了更好地认识我们自己,了解野兽也不会特别有趣"。[1] 要解释这句话,就应该弄清楚动物是如何帮助我们认识自己的。在哲学家 Cora Diamond 看来,

富于想象地阐述我们和动物的差异是一种独特的形式,它富于

---

* 原题 Natural Man as Imaginary Animel;经授权译自 Interpretation, 2000, Vol. 27(3)。

① [译按]原文为法文。本文诸多法文引文,承蒙吴雅凌译,谨致谢意。

想象地重新塑造人的意义，从而重新塑造"人类"这一概念。

所以，举个例子，认为推理、语言和笑把人类和其它动物区别开来的说法就是，把推理、言说和笑的能力等同于人性的组成部分——这种说法把人和动物作对比，进而提出有关人性的主张，未免有点老套，但是我们必须认识到，这种对比是以虚构而不是以事实为基础的。[1] 本文旨在探讨卢梭《论人类不平等的起源和基础》(以下简称《论不平等》——译者注)中和当代对该书的解读中出现的自然人概念，以及与此有关的动物行为知识。这种做法不仅有利于澄清卢梭书中自然状态的性质及其与想象中的人的关系，同时也有利于阐明卢梭在进行哲学论证时使用事实和论据的复杂情况——一个经常被忽略的问题。

卢梭的自然人因地球上自然物产之丰裕和自身体格之强健而怡然自乐。他们受大自然的滋养，没有任何财产，因而也没有任何负担。他们"与整个自然无争"[2]。他只有对"自己目前的生存的感觉"，并因之生气勃勃。这种自然状态下的孤独栖居似乎成为形而上怀旧(metaphysical nostalgia)的中心：对先前的、永远逝去的安宁和平静的向往。自然人处在自主与自足的完美的平衡状态，他"只喜爱安宁与自由；他只愿自由自在地过着闲散的生活"(页198/页192)。他知足常乐的心态是如此令人

---

1 Cora Diamond，《做人的重要性》(The Importance of Being Human)，载 David Cockburn 编：《人类》(*Human Beings*, *Royal Institute of Philosophy Supplement*: 29, Cambridge University Press, 1991)，页47。关于人和动物差异性的概念是如何构成伦理期待和伦理诉求的基础，参阅 Cora Diamond《吃肉和吃人》("Eating Meat and Eating People")，载《现实主义精神：维特根斯坦，哲学和心灵》(*The Realistic Spirit*: *Wittgenstein*, *Philosophy*, *and the Mind*, Cambridge, MIT Press, 1991)，页319－334。

要全面了解人与兽之间概念性差异的哲学和历史概观，以及支撑它们的理论假设，参阅 Mary Midgely，《兽与人》(Beast and Man, London 1995)。关于"动物或动物一词的文化建构"的修辞用法——作为人类社会行为和道德行为的隐喻，参阅 Richard Tapper，《动物性，人性，道德，社会》("Animality, Humanity, Morality, Society")载 Tim Ingold 编：《什么是动物?》(*What is an Animal?* New York 1984)，页47－62。

2 卢梭：《论人类不平等的起源》，见 Victor Gourevitch 英译：*The First and Second Discourses and Essay on the Origin of Languages*, New York: Harper and Row, 1986，页209。为便于阅读，本文引用的《论人类不平等的起源》内容大部分出自这个译本，有时因为法文表达在说理方面更贴切，故引用原文。文中的页码注释同时根据 Gourevitch 译本和法文权威本(用斜体标出)。法文本参阅 Bernard Gagnebin 和 Marcel Raymond 编：《卢梭全集》(*Oeuvres Complètes de Jean－Jacques Rousseau*, vol. 3, Paris: Gallimard, 1964)。[译按]译文中的引用部分主要据李常山译本(商务印书馆1996)。

向往，特别是在与社会人进行对比的时候，社会人“往往为了寻求更加辛劳的工作而不断流汗、奔波和焦虑。他们一直劳苦到死”(页198/页192)。上述话语很容易使我们忽视一种值得考虑的批评传统。这种传统并不把卢梭的自然人视作对我们“自我”的改写：我们的自我受社会的奴役，卢梭对此进行了理想化和非异化的改写。相反，这种传统把自然人完全视为一种生物——最不理想地(事实上是非自然地)受制于一种动物性的存在。例如，涂尔干(Emile Durkheim)认为，卢梭发现“如果我们把人身上来自于社会的所有因素都去掉，那么人只不过是个有知觉的存在，与动物别无二致”。《论不平等》自身也在多处强调：“原始人”过着“动物的生活……局限于纯粹感觉”(页170/页164)；“他的触觉和味觉极端迟钝，视觉、听觉和嗅觉则最敏锐不过。这是动物的一般状态”(页147/140)。戈尔德施密特(Victor Goldschmidt)是研究卢梭的权威，他主要关注卢梭的社会和政治著作，以及它们与当时重要哲学理论之间的关系。他认为，卢梭在《论不平等》中描述社会人的情况就是为了要与自然人的“动物情况”作对比。离我们时代更近的Victor Gourevitch是《论人类不平等的起源》和《论语言的起源》的英文翻译和学术编辑。他直接把自然人等同于“在动物状态或情况下的人”，并得出结论：“他可以被称为已经离开了动物状态……到此他变得社会化了”。《论人类不平等的起源》德文权威本的翻译和编辑Heinrich Meier声称，自然人的生活是“野兽的生活”，一种“动物的愚钝……构成个体自足的基础”。[1]

强调自然人的动物状态并不是忽视《论不平等》中对社会结构和社会关系的有力批判，而是暗示尽管存在这种批判，《论不平等》并不认为“自然”和“社会”作为人类居所存在直接的对立。《论不平等》第二部分对文明社会特殊形态的描述确实让人感到文明社会的苦难、异

---

[1] 涂尔干引文，见《道德现象定义》(*La Détermination du fait moral*)，载《法国社会哲学公报》(*Bulletin de la Société Francaise de Philosophie*, 1906), P. 32. 戈尔德施密特：“更有甚者，与社会人相对的，与其说是自然人，毋宁说是自然人的动物状态”。见《人类学与政治学：卢梭体系的基本原则》(Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau), Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974, P 261.

Victor Gourevitch，《卢梭的纯粹自然状态》(“Rousseau's Pure State of Nature”)，载 *Interpretation* 16(1988): 41。Heinrich Meier，《<论人类不平等的起源和基础>——关于卢梭最哲学化的著作的意图》(*The Discourse on the Origin and Foudation of Inequality Among Men*: On the Intention of Rousseau's Most Philosophical Work，载 *Interpretation* 16(1988): 220。

化、焦躁和腐败。然而，一系列人类特有的能力（推理、语言、良心、自我意识、预见、对死亡的认识）——它们优于第一部分描述的动物性存在的局限，只能在社会生活中发展。只有通过社会生活，人才能脱离自然状态，成为得到认可的和独特的人。那么，如果自然人既不是怀旧的中心，又与动物没有重要区别，我们应该如何理解自然人和人类起源的关系？这正是《论不平等》意欲探讨的问题。要解决这个问题，特别是关系到卢梭自己对"动物"一词的使用，我们应该考虑卢梭作品和卢梭批评家作品中作为论据的事实所起的作用，以及卢梭描述人类社会性的复杂情况。

一、通过动物行为学阅读卢梭：作为理论的事实

《论不平等》的部分解读者认为：自然人要开始直立行走，必须经过一个发展和进化阶段，以使他摆脱动物性状态，变得具有人性。他们中一些人甚至认为《论不平等》是达尔文式进化论的先导——自然人可以作为兽和人之间概念上的"缺失的环节"。受卢梭理论猜想的吸引，其他人试图在《论不平等》中寻找人类学和生物人类学（bioanthropology）思想的起源；因为根据当代对灵长类动物和人科动物的研究，卢梭的许多猜想都具有不可思议的准确性。例如，Robert Wokler 发表了一系列富有影响力的文章，在其中探讨卢梭的自然人和现在归类为猩猩的动物之间惊人的亲缘关系。Wokler 列举了自然人的诸多特征：素食、缺乏较长时间的性接触和类似接触，以及"本质上孤独和懒惰"的生活。他认为卢梭的自然人较为准确地再现了猩猩形象，"比在他身后二百年间对猩猩行为的任何描述"都更准确。——"这个事实是值得注意的，因为没有理由假设他（卢梭）曾经看到过猩猩"。然而，哲学猜想和近期科学观察之间偶然的相似性在多大程度上经得起分析还是个问题。这不仅由于《论不平等》中没有一处将自然人等同为猩猩，还由于如 Wokler 自己所知的那样，即使卢梭的惊人猜测——"猩猩可能是野蛮人的一种"可以被视为支持了自然人是在猩猩形象上构建出来的猜想，十八世纪"猩猩"一词并不只限于我们今天所指的那种动物，它泛指所有类人猿。那个时候接近和观测灵长目动物的机会是很少的（甚至大猩猩在十九世纪晚期以前都不被归为一个特殊的物种），因此人们不能假定 18 世纪某个特殊物种的名称与它们当前名称的用法之间

有任何一致性（不仅猩猩，还有黑猩猩、猴、猿）。[1]就算不考虑历史上用词的混乱，把猩猩和自然人联系起来的做法引出一个疑问：在使自然人"自然"——即成为动物世界一部分的时候，存在什么问题？

猩猩恰好是唯一没有生活在相对复杂的社会关系中的灵长目动物。由于这个原因，它是卢梭自然人特别成问题的参照物。因为猩猩碰巧与自然人共有的特征也是区分猩猩和其它灵长目动物（包括人类）生活方式的特征。确实，研究过卢梭"自然人状态"与当代动物行为学和社会生物学关系的学者会发现，无论是支持还是反对《论不平等》中的构想，在使用经验论据时都会遇到困难。因为，与我们最有亲缘关系的动物祖先过的都不是孤单、懒惰的生活。例如，Roger Masters 承认"当代自然科学家实际上一致反对卢梭创造的形象——纯粹自然状态下孤单的人"。对古猿和其它人科动物的进一步观察证明，"人类比卢梭所认识到的要社会化得多。"[2]尽管 Masters 不得不同意社会性和合作在进化过程中起的作用——我们现在获得的"最科学数据"证明了这一点（甚至脑的大小和结构"也可能是合作的结果"），他也列举了其他数据，试图证实在自然状态下有可能存在离群索居的生活形式："比如在旱獭中，美洲旱獭就独自

1　A. O. Lovejoy 第一个指出《论人类不平等的起源》在人类进化理论之前就提出了"纯粹动物性状态"的概念。参阅他的《卢梭的假想原始主义》（The Supposed Primitivism of Rousseau），载《理念史论文集》（*Essays in the History of Ideas*, New York: Goerge Braziller, 1955）。要回顾关于卢梭与十八世纪进化论关系的重要争论，也可参阅 Asher Horowitz，《卢梭、自然和社会》（*Rousseau, Nature and Society*, University of Toronto Press, 1987），页 53 – 73。

Robert Wokler，《衰退文化中可完善的猿——重识卢梭的人类学》（Perfectible Apes in Decadent Cultures: Rousseau's Anthropology Revisited），载《代达罗斯》[*Daedalus*, 107 (1978): 115]。同时也可参阅 Wokler，《启蒙人类学中的猿人之争》（The Ape Debates in Enlightment Anthropology），载《伏尔泰与十八世纪研究》[*Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 192 (1980): 164 – 175]，以及 Wokler 和 Christopher Frayling，《从猩猩到吸血鬼：走近卢梭的人类学》（"From the Orang-utan to the Vampire: Towards an Anthropology of Rousseau"），载 R. A. Leigh 编：《两百年后的卢梭：剑桥两百周年研讨会记录汇编》（*Rousseau after Two Hundred Years: Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium*, Cambridge University Press, 1982），页 109 – 129。

如果需要了解 18 世纪关于原始人的科学研究和哲学猜想的详细情况，可参阅 Franck Tinland，《野蛮人》（*L'Homme Sauvage: Homo Ferus et Homo Sylvestris de l'animal a l'homme*），Paris: Payot, 1968, pp. 89 – 130.

2　Roger D. Masters，《让·雅克还活得很好：卢梭和当代社会生物学》（Jean-Jacques is Alive and Well: Rousseau and Contemporary Sociobiology），载 *Daedalus*, 107 (1978): 97 – 98。Masters 赞扬卢梭"在人性问题上坚定的进化论立场"，并且谅解卢梭所犯的错误，因为卢梭确实已经使用了他所能得到的最准确"数据"。

生活,很像卢梭描述的纯粹自然状态"(页99)。

尽管美洲旱獭和猩猩的行为细节值得注意,但是更值得我们深入探讨的是　　动物生活的经验知识是如何与像《论不平等》这样的文本分析联系起来的?别忘了,《论不平等》之所以引起思想争议,不仅因为它在讨论道德和政治问题时使用社会生物学知识,而且因为其论证的构成要素多为十八世纪的直接成果。Wokler 曾提议《论不平等》由于其猜想具有不可思议的准确性,应该在"经验主义的灵长目动物学(Primatology)历史上占据显著地位"。有人对此提出异议,认为"卢梭假想试验的产物——他称之为'猩猩'的动物,恰好与现在动物学上定名为'猩猩'的动物相同,这纯属偶然"。Wokler 很快承认了在十八世纪的科学和哲学话语中,"猩猩"一词只在一般意义上使用。但是他坚持认为:由于与事实明显一致,卢梭关于自然人的猜想得到确认;而且鉴于这种真实性,卢梭的猜想是可以产生理论成果的。为了使读者更好地注意此次争论的两个焦点——"事实"和"发现"的思想变化,有必要详尽引述 Wokler 的话:

> 野外生活的猩猩几乎看不出有任何特征,例如等级森严的社会结构,控制领地和攻击性——这些都是部分行为学家认为所有动物共有的特征,而且人也不可能脱离自己的动物根性……因此卢梭描绘的猩猩——"以果为食,平和安静,孤独栖居,自由漂泊"。似乎是自然链中缺失的重要环节。自然链对于证明社会的不平等和竞争是不可避免的……当然,卢梭是偶然撞上这个发现的,因为他称之为猩猩的生物不过是个抽象概念……但是它仍然是最非凡的发现……甚至在今天也同样如此。今天许多评论家错误地把我们身上的动物特性作为下述事实的论据:我们的生命由其本性决定,是龌龊的、兽性的、个体之间永远是话语尖刻的激烈争吵,或受制于恐惧。[1]

Wokler 提到卢梭反对霍布斯的自然状态,并因此把《论不平等》恰当地带回到当时的理论语境。同时,Wokler 也指出十八世纪关于人类本性和社会结构的哲学争论的方式继续影响到当代的争论,甚至影响到当代

1　Wokler 与 Frayling(前揭),页 125 - 126。反对者是 C. Berry,他在记录论文提交后讨论的打印本中提出了反对意见。

对动物学"数据"的解释。通过观察来确定某个物种不食肉可能很容易，但是什么样的观察形式才能确定某个物种是"爱好和平"的？

Wokler 作为事实列举的猩猩行为的特征是对 1980 年代社会生物学正统观念的挑战。这种观念认为，物种具有竞争的天性。自从有研究显示合作和利他行为在灵长类动物社群中所起的关键作用，这种正统观念就已经受到了挑战。具有讽刺意味的是，Wokler 所称赞的无竞争的自主(noncompetitive autonomy)——在卢梭书中和猩猩行为中体现出来，在新的语境下与单子个人主义(atomistic individualism)暗含的思想相一致，而不是对它构成挑战。单子个人主义掩盖社会性和相互依靠在灵长类动物研究中扮演的角色(其含义可能是掩盖它们在人类行为和社会组织中的角色)。Frans de Waal 最近研究了许多灵长目物种中存在的利他主义和同情(empathy)倾向，他认为卢梭的自然人看起来更像 Wokler 的现代霍布斯的思想同盟，而不是其对立物。在 de Waal 看来，《论不平等》创造的生物形象——他的"独立性即使在做爱时也不会丧失"，他在"完全缺乏社会联系"的情况下生机勃勃地成长——仍然具有巨大的影响力。"《论不平等》已经成为经济学家和权利理论家的信仰之书。前者把社会描述为鲁宾逊·克鲁索的集合，后者则忽视我们的存在从一开始就表现出来的联系、需要和相互依靠"。[①] de Waal 是动物学家，而不是政治理论家或思想史家——这一身份使他特别敏锐地感受到思想上的先入之见对经验研究的重大影响。他并没有把自己对"同情"的论述当作"发现"——即迄今为止我们关于灵长类动物未知的事实，而是把它当作对经常观察到的行为的重新描述。如果对动物行为的解释必须归结为心灵和意图的状态(或否定它们)，并且没有一致的说法，认为什么可以被看作动物心灵特殊状态的证据，那么在描述灵长类动物行为时，并不是经验观察在指导"拟人论"(anthropomorphism)的使用。所以，尽管"恐吓"、"问候"、"求爱"和"统治地位"这类词已经被广泛接受，"援助"或"和解"这类词却可能遭到反对。而且，尽管在动物行为研究中采用"拟人论"是不可避免的(确实，禁止使用拟人论有导致人类中心主义的危险)，过分强调它的使用则是一种预先假设——例如什么应该算作思想和意图，以及对人类行

---

① Frans de Waal，《天性良好的：人类和其他动物中"对"与"错"的起源》(*Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge: Harvard University Press, 1996)，页 166－167。

为本质的信念(例如生来就是自私的和具有竞争性的)。[1]

使用社会生物学的研究成果来阐释卢梭《论不平等》这样的文本有可能导致循环论证。因为只根据最近发现的一些灵长目动物的行为特征,就认定卢梭关于物种和平天性的论述"一直是正确的"(套用Wokler的话),或者认为霍布斯是"错误的",实际上是忽视了卢梭和霍布斯著作中各种人性理论冲突的激烈程度(这种理论的冲突也存在于洛克、Mandeville和其他人的作品中)。这些冲突的理论塑造了对动物行为的阐释,特别是那些与智人(homo sapiens)有着相近进化关系的动物的行为。

二、《论不平等》中作为论据的动物:更多作为理论的事实

运用动物行为学和社会生物学来阐释卢梭《论不平等》的部分内容或许有问题,不过《论不平等》自身也采取这种方法。在《论不平等》的正文和作者附注中,都用到了科学修辞(scientific rhetoric)和科学资料。如果说当代一些理论家为了各自的理论目的,有效利用了对动物事实的各种理解,允许他们这样做的原因是《论不平等》自身也热衷于把猜测和可以获得的事实(available fact)联系起来。但是,《论不平等》对事实的使用并不是直接的,事实在讨论中的地位也不是直接提出的。和动物有关的信息(无论正确与否),通常都不用来支持论据(特别是在一些关键地方),而是作为在哲学研究中探询明证态(status of evidence)的机会。例如,那个吸引Wokler、同时也引起不少争议的说法——猩猩很可能是野蛮人的一种,是卢梭在阅读旅行家们的游记时提出的。他不过是为了表明游记资料的不准确,以及观察中带有的偏见。卢梭就是用这种方式,一方面提供原始论据,一方面又质疑它作为论据的效果。"这些描述所占的有限几行文字,已使我们能够断定这些动物是多么没有被人仔细地加以观察,而且是被人带着怎样的偏见来理解的",卢梭写道,并且断定在他的时代没有关于这些动物的可靠信息,因为"好的观察家"似乎不容易在水手、富人、士兵和传教士中找到,而这些人是最经常旅行的人(页217

---

① 使用"拟人论"来描述动物行为的复杂情况,以及认为(和不认为)动物具有心灵状态,造成哲学、人类学、生物学和认知心理学的激烈争论。要了解这个话题,可参阅《什么是动物?》(What is an animal?)。

-18/页221)。卢梭详细引述了《旅行纪事汇编》的内容,从这部作品中我们可以窥见当时类人猿信息来源的复杂和含混:旅行纪事汇编,亦即现有在各个已知国家的各种语言里出版的海、陆旅行纪事总集(1746-1789)。在这部多卷本的《旅行纪事汇编》中,卢梭选用的文本译自波尔柴斯(Samuel Purchas)的《朝圣历程:或曰历代观察的世界和宗教的关系》(*Pilgrimage;or Relations of the World and Religion observed in all ages*)。在这本书中,猩猩的观察者实际上不是波尔柴斯,而是巴特尔(Andrew Battel)。巴特尔曾经为安哥拉的西班牙总督工作,他回到英国后,波尔柴斯把他在非洲的经历记录下来,并作为他的《朝圣历程》一书中对刚果的描述。导致情况更加复杂的是,《旅行纪事汇编》在介绍波尔柴斯关于巴特尔描述的记录时,为了给巴特尔的观察增色,还参考了其他十七世纪的编年史,以便给巴特尔的观察提供素材和支持。在卢梭长达数页的引文中还提到荷兰医生达拜尔(Olfert Dapper)的《非洲纪事》(*Description de L'Afrique*)(1686),和意大利传教士麦罗拉的 *Breve e succinta Relatione del Viaggio nel Regno di Congo*(1692)。所以,卢梭关于"猩猩"的资料并不是自己亲眼所见,而是其他人转述目击者描述的一个译本,再加上其他文献对非洲其他部分的观察——所有的资料夹杂在一起,假设它们记录的是同一生物。卢梭长篇引文的结尾是:"总之,它们(猩猩)很可能就是古人说的森林之神"。[①] 这句话中的观察抓住了早期对类人猿描述中虚构和事实的张力。一方面,这句话说明奇闻异说中虚构的生物是真实的动物(森林之神不存在,但灵长目动物存在);另一方面,这个看起来明智的、"祛魅"的结论自身却建立在摇摇欲坠的基础之上——黑人讲述的"关于猩猩劫掠的故事"——"它抢夺妇女和女孩"。结论前是一段有关猩猩(现在被认为是黑猩猩)的动人描述:在从刚果到荷兰的海船上,有人看到它直立行走,在使用饮酒器皿后"优雅地抿抿嘴",睡觉时躺在一张床上,"很巧妙地给自己盖上些东西,简直像一个人睡在床上一样"。由于这段话放在了结论前面,如果该篇注释的主题被理解为宣称猩猩是野蛮人的一种,而不是要我们注意对这些生物的描述带有神话和偏见的可能性,那么卢梭文本中关于"森林之神"的猜测就是没有根据的,不过是他

---

① 古希腊和古罗马神话中半人半羊的怪物,性好欢娱,耽于淫欲。——译注

在结束引文时使用的离奇的、与主题疏远的细节。[1]

引自《旅行纪事汇编》的内容并没有提供有关灵长目动物的论据，以说明《论不平等》中逐渐展开的自然人的生活特征。相反，它为质疑这个论据的地位提供了可能。质疑来自人们未曾料想到的角度：卢梭并不是怀疑描述中提到的观察的可靠性——包括对拟人行为异想天开的描述，

1　这段引文引自《旅行纪事汇编》(*Histoire generale des voyages*)(卷5)(1748)关于猩猩的文章。这篇文章选自刚果发现的动物种类的章节，它有四个来源：波尔柴斯《朝圣历程》的法译本、达珀尔的 *Description de L'Afrique*、麦罗拉的 *Breve e succinta Relatione del Viaggio nel Regno di Congo*，以及 Pigafetta 的十六世纪 *Viaggio attorno il mondo* (1550)。《旅行纪事汇编》这一章中对"猩猩"外貌和行为细节的主要描述——来自有限篇幅和波尔柴斯，现在被认为描述的是大猩猩(参阅 Tinland，页99)。要更多地了解对于十八世纪文本的近期讨论，和对灵长目动物的说明，参阅 Francis Moran，《灵长目动物和原始人之间：卢梭《第二论》中作为缺失链条的自然人》(Between Primates and Primitives: Natural Man as the Missing Lind in Rousseau's *Second Discourse*)，载《理念史期刊》(*Journal of the History of Ideas*)54(1993)：页37－58。

类人猿是古代世界的"森林之神"的观念早已有之，在有关动物的早期研究中，属于 Tinland 称为"或者多变、或者荒诞的表述之光"(halo de représentations les unes variées, les autres fantaisistes)。参阅 Tinland，页30－41，页101－104。波尔柴斯曾偶然地把猿直接归类为"森林之神"。《旅行纪事汇编》中对刚果"奥郎·乌当"的描述(卷5)和对象牙海岸发现的朋果、曼德利尔和其它类人猿猴的描述(卷4)，不仅强调了"森林之神"具有人类和兽类外貌特征不可思议的混合，而且将这个神奇生物象征的强大性欲和攻击力量归因于雄猴。雄猴"抓住妇人……抚摩她们甚至到了过分的程度"。参阅 Purchas，《波尔柴斯，他的朝圣历程》(*Purchas, His Pilgrimage*, London, 1626)，页623，载《旅行纪事汇编》(卷4)，页240。Wokler 注意到：

> 卢梭惊诧于权威事实与自己的说法相一致的程度——猩猩的"人类面部表情"，以及它与人在外貌上的"酷似"。

他由此认为卢梭引用这篇材料的目的是提出一种"假说"，即进一步的研究将会证实这些生物是人而不是野兽(《重识卢梭的人类学》，页113)。卢梭所说的"权威"事实不过是《旅行纪事汇编》中引用的那些资料。就算我们不考虑这一点，我们仍然不明白卢梭何以选择"猩猩"作为这种假说的对象。因为在《旅行纪事汇编》的其他条目里(卢梭后来提到过)，有对其他猴类的描述，这些猴类似乎更适合做这个假说的对象。象牙海岸的猿"在外形上非常接近人类，黑人们均视其为人类的一个种族"；叫做朋果的动物被描述为"确确实实是人的模样、大小如中等身材的人"；被一个军官追逐的猴子"与小孩的模样完全相同"；另一只被运送到伦敦当众表演的猴子引起了人们的赞叹，因为它的"脸、发须与四肢与人类并无两样"。(《旅行纪事汇编》，卷4，页239－241)。《旅行纪事汇编》关于象牙海岸猴的条目比关于猩猩的条目篇幅更长，有更多细节，并且一直都具有与人相似的特征。卢梭在进一步描绘具有不同名称的"与人类相似的动物"时提到过它。换句话说，用来支持"这些生物可能是人类的一种"的更多的和更有力的论据很容易就能获得，但是它们并没有出现在这次讨论中。这似乎在向我们暗示此次论证的方向可能不在那个诱惑人的提示——观察家把人误认为野兽。也可参阅卢梭在《致 Philopolis》的信中，针对博物学家 Charles Bonnet 对他的批评做出的回答："我相信猴子是野兽……也感谢你告诉我猩猩也是野兽。但是我必须承认鉴于我引用的事实，它(猩猩也是野兽)在我看来很难被证实。你过于哲学化了，以至于像我们的旅行家那样轻率地处理问题"(页234－235，加了着重号)。

而是怀疑其中的基本猜想——那个时而被称为"朋果",时而又被称为"果加斯·莫洛斯"、"曼德利尔"、"奥朗·乌当"的生命,是动物而不是人。[1] 引发争论的宣言——建立在可获得的各种叙述的基础之上——"猩猩可能是野蛮人的一种"不过是讨论开始时的让步说法(opening gambit),并不是最终的论断。卢梭认为这些生物的"人性"被不可靠的"粗鄙旅行家们"所误解,甚至完全忽略,这可能是因为他受到所谓的这些生物"与人非常相似"的启发。但是此番讨论出现在作者附注中,而这个附注又并不用来支持"猩猩可能是野蛮人"这个猜想。正相反,由于对灵长目动物行为(不是外貌)的解释有可能依靠假设和意见作支持,卢梭认为我们必须求助于"可以信靠"的观察者的叙述。他在这篇附注的结尾呼吁"一位孟德斯鸠、一位毕丰、一位狄德罗、一位杜克洛[2]、一位达朗贝(d'Alembert)、一位孔狄亚克,或者其他也同样杰出的人物,为了向他们的同胞提供更多的知识而周游世界","尽可能地描述"世界的原始区域(页220/页213-214)。这些哲学家们可能会有哪些不同见解?当然不是对猩猩、山魅或猴的外貌特征存在异议,而是对如何理解外貌上的相似性存在异议。

当我们把观察到的动物行为的简单事实与它支持的结论分离开来,我们就能清楚地认识到:这些类人动物的行为必然引发对阐释的复杂争议。为了解释波尔柴斯对巴特尔观察的记录,卢梭写道:

> 一旦黑人们走后,朋果就聚集在火的四周。等火灭了,它们也就离开那里,这是事实。而在观察者的注释里则这样说:因为它们虽然很灵巧,却没有足够的聪明在火上加些木材,保持火不熄灭(这句话加上了着重号)。

卢梭反对这个注释,加上了同样适用于这个事实的另一种解释:

---

① 就算不考虑从刚果到荷兰的航行中,那只举止优雅的独特生物,卢梭的引文证实了猩猩和人之间一系列显著的相似行为。它们包括直立的姿势,在树上搭建遮蔽风雨的棚屋,原始的埋葬仪式("当这些动物中有一个死亡的时候,其它的便用树枝和树叶盖在它的尸体上"),以及关于它们收养和照顾一个黑人小孩的神话。要了解博物学家和旅行家文章中对猩猩极度拟人特征的详细研究,参阅 Tinland(前揭)。

② 此译名在中译本中出现,但无法在本文的英文原文中找到。疑为法英转译时遗漏。——译注

> 我很难理解巴特尔或编撰家波尔柴斯怎么能够知道朋果所以要离开那里是由于它们自己的愚蠢，而不是由于它们自己的意愿呢？

他认为在罗安哥拉那样的气候下，原始居民使用火是为了恐吓猛兽，而不是为了御寒。而朋果，即不需要御寒也不需要防御，它们接近火堆不过是好奇，或者在它们寻找食物以前，"欣赏一下火焰"(页217/页211)。卢梭在此处对事实的解释与巴特尔的同样不可靠，但是他向我们表明了一点：对事实的阐释并非毫无争议、不可辩驳。而且在这里谈论的事实本身就是含混的。它存在于各种文本的拼凑之中——二手记录、传闻、冒险家讲的故事、神话等等。在这种情况下，最好像卢梭那样，把事实放在一边，自行决定在指导阐释的偏见和理论倾向中，存在什么问题。

《论不平等》对待可获得的事实——遥远国度的灵长目动物，与它处理更熟悉物种信息的方式相一致。因为，尽管卢梭也偶然提到过常见的动物(山羊、鸟、马)，以支持他的这个或那个论点(例如讨论自然人的饮食，或讨论自然人缺乏争夺配偶的竞争)，他的注意力始终在我称之为"事实的概念地位或猜想地位"上。[1]《论不平等》讨论了洛克对事实的使用——植食动物和肉食动物的生殖和哺育行为，这可能是对哲学争论中的事实最公然的挑战。这个争论[主要出现在作者附注(12)中，我们将在下面详细讨论]对于《论不平等》论点的连续性至关重要，因为，《论不平等》坚持认为在离群索居的自然状态中不可能发展出社会性，并且驳斥下述观点：只要人类的后代需要双亲的养育，家庭就自然而然地、同时也必不可免地发展为社会组织的最早形式。卢梭详细引用了洛克的

---

1 比如可以参看作者附注(五)："关于自然人的素食性"。其中各种证据奇怪地杂糅在一起：首先论述的是自然界中的真实情况，然后是神话传说，最后是理论性的论断。这种顺序强调事实的灵活性，以及它们在支持一个概念时所扮演的角色。卢梭阐述人类的钝形牙齿与植食动物，而不是与肉食动物更相似——这个解剖学上的事实本身就是含混不清的，因为很容易发现人类的牙齿既有平的又有尖的。但是这个注释不仅是提供事实，因为"不但解剖学上的观察证实了这种意见"，即人类应该是食植物果实的；"就是在古代的典籍中也可以找到赞成这种说法的意见"。卢梭随后引用圣·哲罗姆的话，补充和支持关于牙齿大小的可见事实。圣·哲罗姆提到狄撒格的论断："在农神治世的时代"，土地自然是肥沃的，人们只食果实。解剖学上的事实和富有想象的引文放置在一起，并且作为重要性相同的论据，支持自然人是以植物果实为食的、并且是喜好和平的想法：

> 因为猎物差不多是食肉动物互相争斗的唯一目标，而食植物果实类动物在它们相互间，则能长期相安无事地生活着；如果人类也是属于这一类的话，那么很明显，人类在自然状态中就更易于生存。(页204/页199)

说法：

> 雌雄间结合的目的不只是为了生殖，而且也是为了延续物种；这种结合应该继续下去……至少要和哺育和保护新生儿所必需的时间同样长久……至少要维持到新生儿能够供给自己的需要时。这一规则……我们见到那些低于人类的动物，都是永恒地而且确切地遵循着这一规则。在以草为生的动物中，雌雄间结合的时间不比每次交和的时间更长，因为雌性的乳房足够把幼小一直哺养到它们能够吃草为止。所以雄性只以生殖为满足，在此以后，它便不再管雌性和幼小了……至于食肉的动物，雌雄间结合的时间则比较长久，因为雌性不能充分地以它独自的捕获物一方面来养活自己同时并饲养其幼小……雄性的帮助是完全必要的……在各种飞禽中我们也可以看到同样的情形。（页 221/页 214）[①]

卢梭基于各种原因反对洛克的推理。他声称(1)并不是所有的食肉动物都为了哺养幼兽而保持雌雄间的结合（以狗、猫、熊、狼为例）。(2)因为植食动物在哺养它们幼兽的时候，似乎比食肉动物更需要帮助，要"得出洛克那样的结论，就应当把他的推论完全反过来"。(3)雌性植食动物的乳房数量把幼兽数量限制在它自己可以成功哺养的范围内。(4)植食的鸽子，雄性和雌性长时间结合在一起，而肉食的鸭子却不是这样。(5)在其它鸟类中，雌性和雄性共同饲养幼小，

> 乃是因为飞禽起初还不会飞，雌性又不能哺乳，和四足动物比起来，它们更依赖父亲的帮助，对于四足动物来说，母兽的乳水至少在短时期内还是够吃的。（页 221/页 214）

植食动物的雌雄两性在一起生活的时间是否比肉食动物更长？物种的饮食和它的哺养方式之间是否存在一致性和相关性？卢梭只提出了与洛克的事实相反的事实，但是没有拿出补充的论据和支持性的文本，来解

---

① Gourevitch 把这段话在《论不平等》中的法文译文又译回英文。这段话出自《政府论》(*Second Treatise of Government*)，第七章，第 79 和 80 节。

决这个对自己有利的争端。[1]（在《论不平等》的其他部分，卢梭确实引用了布丰和其他人来支持自己的言论。但是这些言论都不像附注(5)中的言论那样引起激烈争议，并且对争论至关重要[例如，可参阅附注(7)动物的相对寿命]），动物的生殖和哺育行为在此次讨论中成为一个悬而未决的争论点，因为显而易见，关于动物的事实或被有选择地使用，或被误用，或被错误地阐释，以提出方向完全相反的论证。因此，卢梭更多地注意洛克论证的理论形式，它的内在一致性和连续性，它的"推理"和"辩证法"，它和其他关于自然的陈述同犯的错误——它们"所考虑的没有超出社会的时代，也就是说它们没有追溯到社会建立以前的情况。自从有了社会，人们就经常有共同生活的必要"（页225/页218）。

在《论不平等》里，卢梭对动物行为的某些描述明显错误。在这些地方，至少现代读者很容易发觉：卢梭把对动物的明显的经验观察消解为理论框架中的假想细节。比如他说：

> 在这样的原始状态中，如果说一个人需要另一个人，比一只猴子或一只狼需要另一只猴子或另一只狼更为迫切的话，那是不可想象的事。（页158/151）

由于猴和狼（与Master的美洲旱獭和Wokler的猩猩不同）都是最社会化的生物，事实上，（不经意的）错误表明了卢梭在《论不平等》中关于动物生活的想象建构最具一致性的特征：动物的孤独存在。

三、自由的野兽和可完善的人类：作为想象动物的自然人

涂尔干在阅读卢梭时写道（见前揭）：

> 如果我们把人身上所有的社会因素都取消掉，我们只会得到一

1　在Pleaide版的详细附注中，卢梭对动物信息的不公正处理，暗示出他的动物信息至少是含混不清的。比如附注(五)（关于素食性）的学术性注解将卢梭可能获得的资源追溯到布丰的《自然史》(*Histoire naturelle*)，以及1754年《经济期刊》(*Journal économique*)重新登载的Wallis和Tyson的争论。但是这个注解没有提供卢梭在附录(十二)中提及的信息来源，导致在这个关于生殖和哺养的重要讨论中，洛克和卢梭"事实"之间的不一致仍然未得到解决。

个局限于纯粹感觉的人,他与动物并无二致。

这个表达式中的动物从属于基因范畴和理论范畴,它表明“人”和人剥离掉社会因素后成为的“无”之间的巨大差异。自然人与动物没有区别,这并不是因为它像某类特殊动物,而是因为它身上不具备人类特征,使它能与动物区别开来。在卢梭的《论不平等》中,人和动物的本质区别存在于理论上和想象中。特别的事实和反事实(counter - facts)之间不会在简单意义上相互影响,无论它们是十八世纪博物学家们的猜测还是我们同时代人的发现。

在探询《论不平等》中表面上的经验事实与理论构想的复杂关系时(《论不平等》自身业已被学术思想复制),我把注意力放在当代语境下关于十八世纪“人性”问题的持续论争上(比如竞争和攻击),以及大量动物学知识的展开如何支持卢梭文本中的各种分析这个问题。当关于动物的事实担负着增强说服力、建构基础,以及为人的属性提供哲学信念的重任时(无论这个信念是关于什么使我们和其它物种区别开来,或是我们与动物的共同之处是什么,以及由此引发的某个特征的“自然性”),这些提出的“事实”容易被阐释者的偏见所影响,而且其受影响程度并不比十八世纪的卢梭和其他人少。有关这个问题,最好是把所有事实放在一边,这样才能理解《论不平等》的内在一致性——它对自然人是一种动物的坚持。因此,我想把注意力从《论不平等》关于动物的论断和关于动物的经验事实之间的一致性(或非一致性)问题上移开(无论这些事实是在18世纪获得的,还是从那时起积累而来的),代之以关注《论不平等》把自然人作为非人(nonhuman)的建构,作为不能成为人的生物的建构。这样做就意味着,在分析《论不平等》时,拒绝运用一种落伍的后 - 达尔文假定——人和动物之间存在着连续性;也就是要考虑人和动物绝对差异的建构带有强烈理论暗示的可能性。

《论不平等》中经常反复强调动物生活(《论不平等》中想象的)和自然人生活的常态是孤独、极端的离群索居和自给自足。孤独的自由生活成为动物性的本质,并且用来割裂人类生活形式固有的各种关系和相互依靠。人和动物的根本区别是自我完善的能力,它是动物绝对缺乏的素质,而且在被称为自然人的动物中也很不活跃,因为他和他的同类之间缺乏联系。自我完善的能力将自然人与人区别开来,而不是将自然人与动物区别开来,并且在第二部分中,将与我们外貌相似的生物和与我们行为

相似的生物进一步区别开来。在这个分类细致的文本中,特别重要的是自我完善的能力属于"人",而不是"自然人"或"野蛮人"。在卢梭看来,人并不像动物,因为"一只兽则几个月后就长成它终身不变的那个样子,而且它的种类,即使再过一千年也仍然和这一千年开始的时候完全一样"(页149/页142)。根据这个定义,自然人注定与动物酷似:

> 一代一代毫无进益地繁衍下去,每一代都从同样的起点开始。许多世纪都在原始时代的极其粗野的状态度了过去;自然人的种族已经古老了,但自然人始终还是幼稚的。(页166/页160)[①]

发展的绝对不可能把自然人和动物联系起来,同时将它和人类区别开。卢梭在第一部分的结尾指出:"自我完善的能力、社会美德、以及自然人所能承受的各种其他潜在的能力,绝不可能自行发展起来"(页168/页162)。这句话表明在自然状态下,自我完善的能力不起作用,因此,任何假定的自然人和动物之间的本质区别也不起作用。自我完善的概念不仅没有把自然人和动物区别开来,反而进一步混淆了二者。因为只要人处于自然状态,他成为人的能力也处于休眠状态,从而和动物没有区别。

自然人由于缺乏需求、欲望,以及和他人共处的机会,保持一种非人(inhuman)的、不完善的状态。自然人的动物性,其存在的组成特征同时又限制和定义了他过去的经历和未来的前景——他独自存在于这个世

---

① 自我完善的能力是对"人类和个人"都起作用的品质,它是根据环境和经历的变化而改变自身的能力,也是所有智力和道德发展的可能性条件,它"使人显示出他的智慧和谬误、邪恶和美德"(页149/页142)。卢梭被公认为创造了"自我完善"(perfectibility)一词,这个词很快就在十八世纪的社会理论和自然史中被广泛应用。在 Pleiade 版的注释中,Starobinski 细心重构了这个词的最早用法(卷3,页1317-1319)。也可参阅 John Passmore,《十八世纪思潮中人的可塑性》(The Malleability of Man in Eighteenth Century Thought),载 E. Wasserman 编《十八世纪面面观》(*Aspects of the Eighteenth Century*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1965),以及《人的可完善性》(*The perfectibility of Man*, London: Duckworth, 1970)。关于可完善性在《论不平等》中扮演的角色,参阅 Victor Goldschmidt's 的论断:"在指明区别人和动物的'非常特殊'的品质之后,卢梭的形而上探究的最重要部分致力于表明这种品质几乎是不活跃的、一直处于休眠状态"。他进一步建议自我完善的能力应该与社会化的进程并驾齐驱,因为单凭这种能力不能促进语言的发明和其他人类能力的形成。(页306)

《论不平等》中比喻性地使用时间的流逝,以戏剧化地说明两个观点之间的理论距离,而不是暗示漫长的进化过程。自然人的种族经历了无数世纪变得古老,而自然人"始终还是幼稚的";动物族群经历了上千年仍然没有变化。在这里,"世纪"和"千年"是概念上的等价物。

界。尽管这个特征被理解为自主或独立,并且经常被用来表现一种本真的、非异化的整体性存在,它实际上表现的是一种存在的局限——不是指存在的本质,而是指这种存在被缩减为纯粹的自然本能,卢梭认为这种本能控制动物的生活。不妨考虑一下卢梭在总结这个生物的经历时所列出的缺陷:

> 漂泊于森林中的野蛮人,没有工农业、没有语言、没有住所、没有战争、彼此间也没有任何联系,他对于同伴既无所需求,也无加害意图,甚至也许从来不能辨认他同类中的任何人。这样的野蛮人不会有多少情欲,只过着无求于人的孤独生活,所以他仅有适合于这种状态的感情和知识。(页 166/页 160;原文加了着重号)

这段话中各种各样的匮乏与不足表明了一个简单、关键的要素:“不易打破的孤独状态”。工农业、语言、住所、战争与和平发展的基本条件在于:和其他人的联系。如果我们暂时把《论不平等》中关于自然人匮乏的修辞性强调放在一边(无论是在此处还是在其他地方出现),那么他拥有的是什么呢?他具有的寥寥无几的情感是什么?适合自足的生活状态的感情和知识又是什么?卢梭写道:

> 野蛮人只具有因自然冲动而产生的情感。他的欲望绝对不会超出他生理上的需要。在宇宙中它所认识的唯一需要就是食物、异性和休息;他所畏惧的唯一灾难就是疾痛和饥饿。我说疾痛,而不说死亡,因为一般动物从来不知道死亡是怎么回事;对死亡的认识和恐怖,乃是人类脱离动物状态后最早的“收获”之一。(页 150/页 143)

尽管《论不平等》明确表示了自然人的能力(在这段话中是他感受痛苦的能力、恐惧和欲求的能力),它也是通过指出某些不足或匮乏来表示(缺乏感受其他恐惧、疼痛的能力,不经过启发就想不出其他欲望)。这些不足与匮乏或显或隐地与动物性相联系。例如,没有道德意识就是具有动物性的条件。在这个观察附加的注释中,卢梭同样采用匮乏的说法来阐明自然人的感情和知识,以坚持“没有什么比他的灵魂更宁静,也没有什么比他的头脑更有限”(页 221/页 214)。这个内心平静的生物极其幸福地意识不到自己必然死亡的命运,这主要是由于意识上的真空,这种

真空只能被定义为停滞、否定和匮乏。

> 他的想象不能给他描绘什么；他的心灵不会向他要求什么。由于他那有限的一点需要十分容易随手得到满足，而他又远没有达到一定程度的知识水平，因而也没有取得最高知识的愿望，所以他既不可能有什么预见，也不可能有什么好奇心……在他那什么都打搅不了的心灵里，只有对自己目前生存的感觉，丝毫没有将来的观念，无论是多么近的将来。(页 150－151/页 144)

否定的修辞强调了一种形而上的虚无，而不是大量的循环——始终围绕在自然状态中，没有需要，也没有对他人的渴望。自然人自由自在的结果是心灵、头脑和想象的虚无，所以自由自在被反讽地视作一种匮乏状态。换句话说，自然人孤独的自足本身就是一种匮乏，一种无能，而且他的想象如果超越了动物情态下的虚无，就会导致自由自在的丧失——《论不平等》作为缺乏和限制的建构。

> 我们越对这一问题深思熟虑，便越会看出纯粹的感觉和最简单的知识之间的距离。一个人如何能够不假交往的关系和需要的刺激，而单凭自己的力量，越过这样大的距离，乃是不可思议的事情。(页 151/页 144)

在这个描述中，“单凭自己的力量”明显就是他的弱点：“交往的关系”与“需要的刺激”连接在一起，以至于自然人如果要摆脱头脑中“空无一物”的状态，就必须用(对他人的)需要取代自由自在。[1]

自然人缺乏的诸种能力和物品经常被缩减为“缺乏与同类的联系”；他独自生活的状态被经常提出来，作为他不能发展的基本解释。缺乏对他人的需要——自足被作为一种缺陷——阻塞了通向进化的每一个可能路径，使自然人始终处于《论不平等》称之为动物状态的阶段。卢梭在描

---

[1] 关于《论不平等》和卢梭其他著作中对依赖性的生成和人化(humanizing)力量的相关讨论，参阅 N. J. H. Dent，《卢梭：其心理学、社会学和政治学理论简介》(*Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*, Oxford 1988)，页 30；Guy Besse，《让－雅克·卢梭：人性的最初教示》(*Jean－Jacques Rousseau: L' Apprentissage de l' humanité*)，Paris 1988，页 163。关于以《论不平等》为中心的相关讨论，可特别参阅 Gourevitch 和 Meier 的作品。

述自然人不可能发展知识和技术时说：

散处在森林里并杂居于群兽之中的人类能有什么进步呢？没有一定住所，谁也不需要谁，一生之中彼此也许遇不上两次，互不相识，互不交谈的人们，他们能够自我完善化和互相启发到什么程度呢？（页152/页146）

这是公开宣告与世隔绝带来的问题。在其他场合，与世隔绝被佯称为一种表面上的益处。例如卢梭提到在自然状态下不会出现相互敌视的情况。

在原始人中间不易发生十分危险的争执，因为他们之间没有任何种类的交往……他们甚至连报复的念头都没有，除非有时像狗吞咬向它投掷的石头一样，机械地表示反抗。（页167/页161）

卢梭描述的自然人的孤独以及自然人动物般的独立状态导致一个十分重要的悖论——语言起源的不可想象。

我把这样一个难题留给愿意从事这种研究的人去讨论；当初，已经结成了的社会对语言的建立，抑或是已经发明了的语言对于社会的建立，这二者，哪一个是最为必要呢？

无论语言和社会是怎样起源的，但从自然很少关心于使人们因相互需要而彼此接近并使人们易于使用语言这一点来看，至少可以证明自然为人准备的社会性是多么少……诚然，在这样的原始状态中，如果说一个人需要另一个人，比一只猴子或一只狼需要另一只猴子或另一只狼更为迫切的话，那是不可想象的事。我们即使承认这个人有那样的需要，那么，什么动机能使另一个人愿意满足他的需要呢；即使那个人愿意满足他的需要，他们彼此间又怎样能在条件上达成协议，也都是不可想象的事。（页158/页151）

在这个语境下，很明显是社会性而非自我完善的能力，一方面构成了人类之间的差异，一方面构成了自然人、猴子和狼之间的差异。如果人在成为与世隔绝、自给自足的生物时，“自然”不能确保社会性和通过相互

交流发展而来的所有能力的产生,那么自然本身——作为一个理论上建构的起源(as a theoretically constructed origin),不得不从一个场景变换到另一个场景。在前一个场景中,个体有能力独立生活;在后一个场景中,个体需要他人,同时也需要与他人之间的互通有无。在该书中,需要他人的条件并没有表现为自由自在的丧失,因为自由自在并不构成思索"人性"的理论基础。根据《论不平等》的逻辑,自然人在成为人的同时,逐渐养成了依赖性。

四、可完善的非社会性的永久化:性和单身母亲

《论不平等》确实为了将不同的人放置在一起而努力改变"自然",但是它并没有描述从动物状态到人类状态有任何进步。如果像我论证过的那样,在《论不平等》中,正是自然人孤独的自给自足阻塞了他从动物到人的发展道路;或者像他人论证过的那样,自然人的自由自在表明一种原初的人类状态,那么为何在《论不平等》中,从孤独到社会性的每一次潜在发展的探索都无疾而终了?要理解这个关于起源传说的悖论性失误,我们最好不要把《论不平等》中描述的自然人的孤独动物性状态,视作对原始或最初状态下的人的再现;而应该把它视作一种驳斥的方式:其他人都认为自由自在是会逐渐消失的、中间性的事物,卢梭则认为它是自然条件。

卢梭坚持自然人孤独的自足状态是永恒的,理解这一点非常重要。《论不平等》中的一致性——阻塞从孤独状态进化到社会状态的所有途径,通过它对一个最典型情况的处理有效地表现出来。这个情况是自然人是否需要他的同类。动物的幼儿期在生理上与人类一样,明显需要依靠双亲,因此双亲间接触的时间增加了。这一点似乎可以最符合逻辑地想象为社会生活的开端,然而《论不平等》对这一发展阶段几乎没有多少关注。《论不平等》中确实提到过幼儿阶段和抚养幼小,不过并没有将它们作为对男自然人或女自然人的生活有重要影响的阶段,而是作为孤独的个体存在的延续性中短暂的例外。这种无视抚养幼小的迫切需要,坚持一种非社会的生命形式贯穿始终的做法,在《论不平等》的第二部分中特别明显。在第二部分中,卢梭想象"自然"使人类走到了一起:"共同生活的习惯,使人产生了人类所有情感中最温柔的情感:夫妇的爱和父母的爱,每个家庭变成一个结合得更好的小社会"(页173-174/页168)。此

处出现了关于第一部分的两个问题:为何这种"父母—子女"关系不能被设想为构成家庭(社会)起源的基础?为何性冲动本身不能被设想为个体间持续交往的基础?或者换句话说,为何生物学上的事实——幼儿期对父母长时间地依赖,和延续物种所必需的性交行为,没有导致"共同生活的习惯"和在自然状态下产生的情感?

《论不平等》中想象的幼儿期的依赖性,对自然人来说不是特别的——因为"其他无数种类的动物的幼小在长时间内不能自己寻觅食物"(页144/页137),但是它与我们自己的幼儿期也不能等同,因为"关于小孩,有许多理由使我们相信,他们的体力和器官,在我们今天的社会中比在我所说的那种原始状态中,一定发达得更晚",因此"他们(在原始状态中)会更早就能够行走、运动和自己供给自己的需要"(页223-224/页217)。同时,女自然人在成为母亲后也没有失去她的自足状态;她很容易自己养活孩子:

> 她无论到什么地方都可以携带幼儿,因此她喂养幼儿,就比起必须忍受疲劳不停地来来往往,一面寻找食物,一面哺乳和喂养幼儿的许多母兽便利得多了。(页144/页137)

《论不平等》始终强调母亲的独立生活,同时关于幼儿期和抚养幼小的描述又非常简略,毫无特点,以至于一些读者想自己提供支持的细节,让卢梭的再现显得更加可信。例如,Francis Moran 试图让卢梭对幼儿期的描绘变得更丰满。他引用了巴特尔的观察——幼儿朋果紧紧抱住它母亲的身体(而不是它母亲将它抱在怀中),并且指出当时对霍顿族人([译按]南非一部落)的解释,以表明幼儿"不仅可以抱住它母亲的背部,而且可以以同样的姿势喝奶"。Moran 注意到"对于女自然人来说,能够用这种方式携带和哺养幼儿是极为有利的,因为她可以在行动中保持手臂和双腿的相对自由",并且还暗示"由于卢梭并没有把这种姿态定义为女自然人特有的,那么至少从理论上讲,人类女性在自然状态中也有可能采取这种姿态"。他的观点无疑是正确的,但是考虑理论上占不住脚的地方也同样重要——一个女性完全独立地寻找食物,哺养幼儿,同时保护幼儿,这在生理上是可能的吗?在十八世纪关于类人猿和霍顿族人的文献中,无论是否存在着与卢梭的自给自足的母亲相符的形象,我们可以确定的是:自然状态——男人(和女人)相互隔绝的生活状态——的逻辑结构要求卢

梭想象这样的女性。[1] 此外，这种逻辑结构不仅要求母亲具备独立抚养幼儿的生理能力，而且更具挑战地要求母亲尽早抛弃她的孩子，让它走向孤独的命运。

《论不平等》没有认识到幼儿和父母之间感情上的联系与理智上的影响，这(而非任何生理障碍)可能是《论不平等》的假想链条中最薄弱的环节——《论不平等》将人设想为彼此间互不来往，他们的心灵和头脑中一片虚无。不轻易动感情的伏尔泰，也被这种描述的缺乏情感所激怒，他公开反对卢梭："受本性的驱使，即便是最粗野的人也会喜爱未出世的孩子，并孕育它的子宫，还有因爱它而日益臃肿的母亲——她的胸怀中接纳了与自己相似的这粒种子"。由于《论不平等》中构想的第二自然把婚姻关系和父母与孩子的联系视作"最甜蜜的情感"，我们很难理解，为何第一部分没有论及这一情感基础(除非它对文本的论证非常关键，比如不可能从非社会的状态下逃逸出来)。这一情感基础不存在于幼儿依赖父母的生理事实中，自然也不存在于幼儿对父母的感情依赖中。哺育幼儿，最初不过是女性"自己的需要"；有关母子联系，《论不平等》最多承认，尽管母亲的需要得到了满足，哺育行为仍然继续下去，却是由于"习惯使她觉得小孩可爱，她才为了小孩的需要而喂养他们"(页153/页147)。然而，这种习惯是短期的，容易被打断，因为，

> 孩子一旦有了自己寻找食物的能力，就毫不迟疑地离开母亲；而且，他们除了永不失散，谁都看得见谁以外，几乎没有任何其他保持互相认识的方法，因此他们往往会很快就互不认识了。(页153/页147)[2]

---

1 Goldschmidt认为，卢梭对自然人"两足、食植物果实"的坚持是为了支持一个更重要的论断：在自然状态中，不需要形成婚姻关系。

2 伏尔泰的引文摘自题为《人》(Homme)的文章，载《关于百科全书》(Questions sur l'Encyclopédie，1771)。Starobinski在对《论不平等》的注释中引用了这段话，我将它译成英文。

将卢梭的猜想与当代科学的假设联系起来的迫切愿望，导致Master对这一部分的论证做出不顾上下文联系的误读。他认为卢梭"承认相对无助的幼儿容易受到攻击"，实际上"强调了母子之间的联系，并把这种联系作为确保幼小生存的方式"。他还补充说道："对灵长目动物的当代研究再次证明了卢梭洞察力的准确"(页97)。在《论不平等》的语境中，"母子联系"不过意味着不抛弃新生儿的行为，但是Master想要寻找《论不平等》中对幼儿的描述和当代理论之间的关联性。当代理论将灵长目动物中常见的长时间的怀孕期和哺乳期与文化的发展联系起来(他关于这个话题的资料确实都是围绕"幼态持续的社会先决条件"，或怀孕期和哺乳期延长的社会前提。在十八世纪的著作中，将幼儿的依赖性和母子之间的联系视作人性形成的思考是很常见的，我们可以在Shaftesbury、洛克，甚至Mandeville的著作中发现对这一因素的关注，《论不平等》的第一部分则试图回避对这一因素的思考。

为了避免"相互之间看不见"被误解为一种更深的失落感——女自然人心中可能潜藏的感情,《论不平等》强调:"一旦孩子能够离开母亲独立生存,母亲也就不会再在意他了"(页170/页164)。父母与子女之间不可避免的疏离对彼此的情感不造成任何影响,同时又阻止了智力或文化的任何发展可能:

> 即使他偶尔有所发明,也不能把这种发明传授给别人,因为他连自己的子女都不认识。技术随着发明者的死亡而消灭。在这种状态中,既无所谓教育,也无所谓进步,一代一代毫无进益地繁衍下去。(页166/页160)

如果在自然状态中,幼儿的依赖和父母的帮助都未能促使个体间形成持续的关系,那么下述观点也就不足为奇了:使男女两性走到一起的生理需要并没有为持续交往的发展提供基础。"男女两性的结合也是偶然的,或因巧遇,或因机缘,或因意愿关系……他们的分离也是同样很容易的"(页153/页147)。和这段话有关的作者附注(主要针对洛克)详细论证了这种偶合不可能发展成为"永恒的联姻"。因为生理需要决定和限制了男女两性对彼此的认识。[1] 自然人"心中没有任何情感",保存种族的倾向"只激起了纯粹的动物行为",而且"需要一经满足,欲望便完全消失了。彼此间也不会再认识对方"(页170/页164)。缺乏对情感依托或两性关系的认识,也缺乏对情感依托或两性关系的欲望,自然状态中没有"人"的交往。有性行为,但是没有爱情;繁殖后代,但是不形成家庭。卢梭阐述了自然状态下的性和生殖行为,它们与自然人的情感和智力局限完全一致:

> 性欲满足后,男人就不再需要那个女人,女人也不再需要那个男人了;男人对自己的行动的后果,会漠不关心,甚至连一点印象都没有了。男人和女人从此各人走各人的路,我们很难想象他们在九个

---

[1] 自然人的知识始终是生理上的,受制于身体的学习能力:"他的知识局限在跑、跳、打斗、扔石头和爬树等方面"(页205)。

> 月以后,怎么会还记得他们曾经相识过。因为这种记忆——即一个人能够记忆为了生殖行为而选择了一个对象——需要人类的悟性具有更大的进步或更大的败坏(在本文中我已证明了这一点),而这里所说的人,还处在动物状态,我们不能设想他的悟性会有这样的进步和败坏(页224/页217)。

鉴于自然人的所知(或更确切地说,鉴于他所不知的),他是否可以在他自己和某个孩子、任何一个孩子之间发现任何联系?他是否可以在性行为和生育后代之间发现任何联系?洛克认为只要自然状态中性关系的目的"不只是为了生殖,而且也是为了延续物种",幼儿的依赖性在某种程度上确保了"人类中两性的结合关系,不得不比其它生物较为长久",而且这种结合越长,重新怀孕和生殖的可能性就越大,两性间联系的纽带也就越强,他们的结合也就更加持久。卢梭对此提出的问题是,自然状态下的男人为何会帮助女人"养育一个他甚至不知道是否属于他自己的,而且他既没有想生也没有预料到他会生出来的孩子呢?"暂不考虑责任和义务,洛克至少应该具备自然人不具备的关于生殖的知识:

> 这里所要了解的并不是为什么男人在女人分娩之后仍然和那个女人继续同居的问题,而是为什么在她怀孕后和她继续同居的问题。(页224/217)

而且,尽管卢梭提的问题是关于男自然人的,在此处则对男女两性都适用。确实,此番论证处处都在小心翼翼地贯彻两性平等的主张——它坚持两性在性满足以后,彼此都对对方同样地冷漠。不管是女性还是男性都没有理由共同生活在一起:他们没有同居的本能和习惯;除了对性的生理渴望外没有别的需要;不具备起因和后果的生理学知识——性交行为如何与日益隆起的腹部和九个月之后的分娩联系起来。自然状态中的女人或许可以根据生理经验,感受到一个孩子在她内部生长,但是这个孩子的起源对她来说无疑是一个迷。毕竟,不是只有男自然人没有料到和不想承担性交的后果——怀孕和分娩。

"性欲满足后,男人就不需要那个女人,女人也不需要那个男人了"(页224/页217)。因为在"动物状态"的其他各处,并没有为彼此隔绝

的、自给自足的个体提供任何条件和动机，延长两性间偶然的、断断续续的相遇。在对性交的生理渴望中寻找洛克称之为“婚姻的结合”，涉及到把人类情感似是而非地引入到动物身上，而这些动物在自然状态下过着完全独立的生活。卢梭在这篇附注的结尾中说道：“这位哲学家（洛克）的全部辩证法终于未能使他避免霍布斯和其他一些人所犯的那种错误”。这种错误在于不完美地调和彼此隔绝和完全独立的状态——关于人类特性的哲学思考的理论起点。

> 他们应该说明的是自然状态中的事实——在这种状态中，人们都过着孤独的生活，一个人没有任何理由和另一个人生活在一起，甚至或许这些人没有任何理由和另一些人生活在一起。而他们所考虑的却没有超出社会的时代，也就是说他们没有追溯到尚未建立社会以前的情况。自从有了社会，人们就有营造共同生活的必要，而且每个人也常常有和另一个男人或女人营造共同生活的必要了。（页224—225/页218）

此处需要解释的事实非常简单明了：如果“隔绝”一词被严格地理论化，自然人在“彼此隔绝的生活状态”下，如何“共同生活在一起”（法文原文为demeurer，意为居住或定居）？这番论证不只是要纠正霍布斯和其他哲学家，尽管这些人激发卢梭研究自然状态——卢梭将其称之为“不再存在，也许永远没有存在过，也许在将来也不会存在”的自然状态。我们共同生活在一起的事实，有力地公然反对和挑衅这个假想的状态，尽管从完全独立的理论起源潜在发展为相互依靠的事实之间的每一条路都被堵死了。《论不平等》的目的并不是研究人类为何要共同生活，或者人类怎样共同生活——但它们却是《论不平等》第一部分中重复诘问又不能回答的问题。在《论不平等》中，考虑“超出社会的时代”并不是考虑社会建立以前的情况，而是想象一个完全非社会化的空间——它并不必然是前社会的。如果没有从与世隔绝的动物性存在到社会生活的发展，以及与此相伴的独特的人类能力的发展，那么这个假想的基础必须转换：（动物的）独立状态不应该再是思索人性的起点。

五、理论的跳跃和事实的脱漏:重塑"自然"

《论不平等》没有为人类发展提供简单的进化模式。从"自然状态"(隔绝状态的同义语;或卢梭定义的动物状态)过渡到另一种状态——人与其他人的"自然栖居",似乎是一种断裂的重新开始,而不是发展或进化的结果。因为如果没有对原始条件激烈的重新建构,自然人永远都不会获得那些使他"人化"的能力。"自然"本身必须从"人们孤独生活的状态"转化到个体间由于"共同需要"而愿意共同生活的状态。"与环境奇异和偶然的结合"、"也许永远都不会出现的外部的原因"、"意外事件"、"不为人知的事实"、"长年的饥荒"、"一次火山爆发"、"某个愉快的事故"——它们都是一些模糊和猜想的事件,以使《论不平等》第一部分中孤独的动物存在能够向第二部分追溯的人类社会的阶段过渡。《论不平等》中这种不准确的过渡已经引起许多批评家的努力——为第一部分和第二部分错漏的环节提供补充,并且在它们之间建构一个有序的进化关系。这种阐释思路容易重犯先前理论家们所犯的关于自然状态的错误,因为尽管本书的作者已经警告不要把他的猜想当作关于"真正起源"的"历史真相",许多解读者仍然把对"也许永远都不会出现的环境"的粗略"连接",当作对社会起源的令人满意的历史解释。由于对各种"自然灾害"的描述使用了上个世纪的进化论术语,这些泛泛而论的"灾害"就上升到"原因"的地位。A. O. Lovejoy 或许首次发现从自然状态过渡到社会状态的"达尔文"解释,他把《论不平等》中"偶然的集合"(concours fortuit)解读为"经由自然原因的必要和渐进过程的法则"(页23－24)。最近,Asher Horowitz 提到物种"静态平衡"的断裂,以及卢梭对于"自然选择作为有机转化的能动作用"的认识的断裂(页74)。其他解读者也对《论不平等》描述的从动物到人如此偶然的过渡印象深刻,他们只把这种过渡当作论证中有问题的或不成功的观点:Robert Derathe 认为是"卢梭系统中最薄弱的部分"。Jim Macadam 最近写道:"卢梭对自然状态的描述存在两个问题",即"在描述中未能解释历史的发展和人类的发展"。在 Jean Terrasse 看来,从独立到社会生活的转变原因"回避着我们,它

的起因，无论是实质上的还是偶然的，湮没在神秘之中[1]"（"*le pourquoi of the mutation*"*from independence to social life*"*escape us, its cause, material and contingent, is steeped in mystery*"）。然而，《论不平等》一直坚持"意外事件"的不可知、不可信、不确定和偶然性，这些事件改变了自然的状态：从个体彼此间孤独生活到为了相互的需要而共同生活，这种坚持暗示出原因的缺乏不仅意味着论证中的弱点；没有原因，因为不会有原因（there is no"pourquoi"because there can be none）。

"自然人则会永远停留在他的原始状态"，因为缺乏"许多外部原因的偶然会合，而这些原因可能永不发生"。在做出这个结论之后，《论不平等》中关于自然状态的讨论以对变迁的思考作结：

> 两件被认为是真实的事实（即自然的非社会状态"事实"和人类的社会状态事实），是由一系列未知的或被认为未知的中介事实联系起来的，如有历史可寻，应由历史来提供那些起联系作用的事实，如无历史可考，则应由哲学来确定那些能起联系作用的类似的事实。

在这种情况下，历史——无论是人类学的历史，考古学的历史，还是进化论的历史，都是不可获得的，只能靠哲学猜想来替代，因为它可以最好地连接因果关系中的错漏环节。但是如果"被认为是真实"的事实根本就不真实，而是被猜想出来的，而且是带有理论目的的，我们应该怎么

---

① 我从 Annette Baier 处借用了"自然栖居"一词。Annette Baier 的文章是关于伦理学对相互依靠的图def。参见他的《一个博物学家对人的看法》（"A Naturalist View of Persons"），载《道德偏见：伦理学论文集》（*Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Cambridge, Harvard University Press, 1995），页 313－326。

Robert Derathe，《让－雅克·卢梭及其时代的政治科学》（*Jean－Jacques Rousseau et la Science politique de son temps*），Paris: Presses Universitaires de France, 1950，页 19（见拙译）；Jim Macadam，《卢梭对霍布斯利己主义之批判》（"Rousseau's Criticism of Hobbesian Egoism"），载 J. Macadam, M. Neumann, G. Lafrance 编：*Trent Rousseau Papers*（Ottawa: University of Ottawa Press, 1980），页 123；Jean Terrasse，《格劳库斯之像》（*La Statue de Glaucus*），载 J. Terrasse 编：《有关卢梭"论不平等"的研究》（*Etudes sur les Discours de Rousseau*），Ottawa: North American Association for the Study of Rousseau, 1988，页 70。比较卢梭在《论语言的起源》中以类似的叙述将上帝旨意和自然的偶然性联系起来："人类的联合在很大程度上是自然灾难的结果：洪水，海水泛滥，火山爆发，大地震……在古代，自然灾难的传统是如此普遍，以至于被视为上帝旨意的工具，将人类强制性地联合在一起"（页 268）。

办？如果没有第一事实(自然状态被想象为人们孤独生活的状态)来连接第二事实(社会状态)，我们又应该怎么办？第一部分结尾提到的意外和偶然事件可以被理解为哲学的发现，而永远不可能是历史的发现：第一个被认为的事实——非社会状态，现在是哲学的虚构，过去也一直是哲学的虚构。尽管不少读者都对《论不平等》中多处"认识论难点"(epistemological aporias)感到困惑，却极少有人能够得出像 Gourevitch 那样的结论：《论不平等》缺乏一个走出自然状态的发展性过渡，这一点彻底解构了它最初的前提：

> 把绝对的开端归因为语言(或归因为相互间的理解和道德关系)的每一次努力，都是不可避免的循环——对某个前提的结论性的 reductio ad absurdum(归谬法)。这个前提是：完全孤立、自给自足、缺乏语言交流的个体以及纯粹的自然状态。[1]

自然人远不是我们生命的原初形式的再现，他根本就不能称其为人。

一些批评家致力于把《论不平等》和自然人的当代翻版的经验发现联系起来：它们是与我们的基因最为接近的灵长目动物，或早期的人科动物——我们和灵长目动物之间进化的中间环节。这些批评家已经找到一些证据，以证明自然状态下描述的孤独存在是可能的。如果我们不把自然状态当作假想的人类生命形式的起源，而把它当作一种拒斥的方式——拒绝把自由自在当作可能的理论基础，在此基础上构想出理性、语言、预见、记忆的发展，以及将人类和动物区别开来的其他特征的发展——那么由于相互依靠和合作在个体和种族发展中所起的塑形作用，自然状态确实可能与当代的"证据"一致。然而，批评家们的问题仍然存在：一方面，鉴于《论不平等》自身建立的事实和论据之间的复杂情况；另一方面，为了解释人类生命的形式，这种复杂情况在当代的理论和经验趋势中不可避免地被重复，我们应该如何最好地使用和理解这种表面上的确定性？我们目前关于动物关系和社会性的证据最好与《论不平等》中描述的自然的第二状态，而不是自然的原初状态做一番比较，但是不要忽

---

[1] Gourevitch，页 54。也可参阅 Meier 关于自然人的相关讨论："自然人要成为人，就必须丧失与自己关系最密切的、独立自主的、以自我为中心的整体性"(页 221)。

视求助于这些卢梭提供的证据所带来的挑战，也是很重要的。《论不平等》描述了不可能的状态和不可逾越的鸿沟；它同时暗示我们，在假定那些状态和鸿沟可以被解释为科学证据的弱点或科学证据在场的力量之前，应该三思。

卢梭的情感调节[1]

安伯利（Peter Emberley） 著
贺志刚 译

一般认为，卢梭想要拾起一些古典学人对人性的阐释；他赞同基督教里关于灵魂的见解，不论其是否出诸正统；不然的话，人们就得接受康德背离传统的自在理性说。因此，在人们看来，卢梭要么是想恢复斯多亚派的自然法则说或者苏格拉底的哲学，要么是想基于基督教的怜悯和劝善的思想来建立起道德的生活，要么是想制定道德自律的范式。

以上人们作出多种估计，依据的是卢梭在《社会契约论》、《论科学与艺术》或者"一个萨瓦牧师的信仰自白"里面表达的观点。不过，尽管这里的估计不少就是详尽的议论，却都没有注意到，卢梭对理性的作用有很大的保留，而且也没有注意到，在他整个的学说里面道德意识占据的地位还很模糊。对此，我们很快就会讨论。[2]

1. 本文经授权译自 Interpretation，1985，Vol. 13。

2. 卢梭猛烈地抨击现代性，在研究者和批评者中间产生不同的议论和不时的混乱。这在那些认为他的抨击站不住脚又模糊不清的学人中间更是如此。但是，正如称赞古典并非倡导模仿古典一样，抨击现代派也并非认为没有必要打开他们的书本一阅。那些有意要把卢梭与古典思想联在一起的学人是 M. Einaudi，《早期的卢梭》（*The Early Rousseau*，纽约，1967），K. F. Roche，《斯多亚派及浪漫派的卢梭》（*Rousseau, Stoic and Romantic*，伦敦，1974）；M. Ellis，《卢梭的苏格拉底式爱弥尔神话》（*Rousseau's Socratic Aemilian Myths*，纽约，1997），A. Schinz，《道德观》（La Notion de Vertu）载 *Mercure de France*，1912年第一卷，第十二期，532－55页。要将基督教的思想和卢梭的思想搅和在一起（有学者是这样阐释卢梭思想的），就不得不过分突出"一个牧师的信仰自白"和卢梭的一些信件，另一方面忽略卢梭在别处的著述中流露的看法，而且还得不断因为从，而去理解那些有关信仰的表述而产生的阐释的困难。如在阐释卢梭的戏剧观点和

人们评述卢梭的道德理论,又或议论和同时代人观点的分歧,都有欠缺之处,只是简略地讨论卢梭的心理学理论,而他本人在这方面则尤其重视。人们没有怎么费心评估卢梭的心理学理论,认为那部专论教育的书《爱弥尔》只是个引子,或权作补充的东西,而关于道德的主要论述放在了别处。人们认为这本书是作者借以实施道德理论的工具。不过,笔者以为,要正确理解卢梭的道德理论,就不能不考虑他注重建立一种源于实际的道德这个情况。为了让道德贴近实际,卢梭运用了具体的心理学知识,让"道德的生活"在意义上起了很大的变化。

我们关注卢梭的心理学理论,缘于他在认识论上的立场。在《爱弥尔》里面,卢梭好像接受了现代派的观点,有以下的事实为证:一、他丢开自在理性的观点;二、他认为内心体验只是感官印象的变化。另外,他对先前的理论作了批判性的剖析,而这些理论认为人有复杂和自然的能力,有先天的观念,还有先天的知识要素。为了让头脑免去这些东西,卢梭审慎地操控印象,"制作"学生的头脑,很像孔狄亚克制作"雕塑人"(statue - man)。

同时,值得注意,卢梭放弃了洛克的感觉论,在感官印象和愉悦与痛苦感觉之间引人因果联系的观点。因此,卢梭对情感的分析就成了他的认识论的一部分。卢梭认为,审慎地操控感觉,目的就是保证我们的知觉可靠,培养智力的方式正确,而且还要确定如何运用我们的智力。

做心理的研究也至关重要,因为现在没有了道德上明辨是非的能力,没有了内在的道德观念,或者说没有了能够控制灵魂的、独立的理性,卢

(接上页)理论著述时产生的困难)。尽管这个问题在这里很难展开讨论,还是由 C. Orwin 提了出来。见其博士论文《人道和正义:卢梭思想中的怜悯问题》(Humanity and Justice; The Problem of Compassion in the Thought of Rousseau,哈佛 1976);另见 J. Cropsey,《卢梭的人道观点:关于〈爱弥尔〉的思考》(The Human Vision of Rousseau: Reflections on Émile),载 *Political Philosophy and the Issues of Politics*,芝加哥,1977;另见 A. Bloomd 的《爱弥尔》"英译本导言"(Introduction to Émile)。关于那些认为卢梭的宗教主题是其著述的中心的阐释,参见 R. Grimsley《卢梭和宗教探索》(*Rousseau and the Religious Quest*,牛津,1968);另见 P. M. Maison《一个萨瓦牧师的信仰自白》(*La Profession de foi du vicaire savoyard*,弗里堡,1914);另见 J. F. Thomas《卢梭的不认原罪论》(*Le Pelagianisme de J. - J. Rousseau*,巴黎,1956)。R. Masters 在《卢梭的政治哲学》(*The Political Philosophy of J. - J Rousseau*,普林斯顿,1968)里面尽管对文本作过细致的分析,还是过于轻率地将里面传统意义上的道德意识拿掉了(第 75 页注 79)。关于对卢梭的思想作过于理性、过于康德式的阐释,参见 R. Derathe《卢梭的理性》(*Le Rationalisme de J. - J. Rousseau*,巴黎,1948);另见 E. Cassirer《卢梭的问题》(*The Question of J. - J. Rousseau*,纽约,1954);另见 A. Levine《自律的政治》(*The Politics of Autonomy*,安姆赫斯特,1967)。

梭就得解释或找寻道德生活的基础和目的。卢梭是个德育家,又教诲源于实际的道德,故而注重向人们揭示道德生活如何得以产生,又如何得以维持。因为情感于形成行为标准,尔后激励人们在依循标准行事方面发挥关键的作用,那么理解卢梭的心理学理论对我们理解其道德理论之中的创新就必不可缺了。

我们在开始理解卢梭的心理学理论之时,不可不注意他在阐释人性的论述中引人的全新观念。这就是,人性由外部环境使然终究会有变化。因此,他认为,仅仅分析人的社会条件或仅仅分析人的内心不能给予人性以准确的界定。尽管人的多种情感好像是天生就有的,卢梭还是认为其中大多并非初时的天赋之物。在同时代人身上见到的主要的情感是在历史中演变而成的;要弄清这些情感的本源,就必须分析人的身上负责人性变化的属性。在《论人类不平等的起源和基础》里面,他认为,人性之所以因应环境变化而变化,是因为人的身上有"完善能力"。卢梭提出,正是这种能力把人和动物区分开来。他认为,先前有关人性的阐述不正确,就在于都把人的偶有的特征确定为根本的特征,而且没有认识到人的复杂的情感由简单的本源逐步发展而来,因此认定人的心灵复杂万象。由此造成的一个结果就是,实施强制义务,肯定人与人之间不平等的关系,施加某些政治的、道德的和宗教的限制,而这些东西既非出诸自然,又于人的心灵无益。卢梭的情感学是要拿出关于情感的简单阐释,还要显示情感发展的明快的脉络。卢梭认为,围绕人性的真正本质存在团团欺骗的学说和混乱的观点,而且这些东西又成为新的学说和观点的基础。卢梭的情感说则是要消除这些东西。

不过,要阐释卢梭所指的完善能力和"自然"是一个难题。人的完善能力是因应环境变化而有的变化能力,抑或模仿能力、学习的能力,或者理性思维的隐蔽形式?自然之物是否仅仅指人在初时拥有的天赋?自然之物里面是否包括后来的积累?判定"自然"之物和"人工"添加之物以什么作标准?论家对卢梭的含糊议论不无困惑。[1]

---

[1] 一个很具体的例子是,伏尔泰给予卢梭的《论人类不平等的起源》以辛辣的抨击,说他本人是不乐意返回到用四肢爬行的年代的。另见 H. Benda"卢梭早期的几部专论:人、社会和国家"(Rousseau's Early Discourses:Man,Society,and State,载《政治科学杂志》第5集,1953,第13-20页;第6集,1954,第17-28页)。M. Jack"一种自然状态:曼德维尔和卢梭"(One State of Nature:Mandeville and Rousseau,载《思想史杂志》第39集,第1期,1978,第119页),错误地解读了卢梭的学说。没有作错误解读的学者有 M. Plattner,著《卢梭的自然状态》(*Rousseau's State of Nature*,Dekalb,1979)以及 W. Galston,著《康德和历史的问题》(*Kant and the Problems of History*,芝加哥,1975)。

卢梭围绕完善能力阐发的议论，包含了证明人脑的活动和机器的运转不同，需有外力作用的论点。人确实是有理智又有情感，而且情感可以归结为内因的机器吗？或者说，人的行为可以证明自己配得上有一种精神的本质吗？先前有过对抽象的"意志自由"(freedom of the will)结果作的有争议的阐释。虽然"完善能力"好像替代了这样的阐释，或者提出了一种争议较小的阐释，但从卢梭的议论里还是看不清楚，"完善能力"是否最终证实人的身上有一种精神的本质，或者阐释人不同于动物的属性。

还有论家指出，卢梭从来没有明确地说过，不能用机械运动的原理阐释完善能力，也没有在议论的余下部分依靠抽象的"意志自由"观念。[1]他确实没有再提"纯粹的精神活动"，也没有再提他所谓的人脑活动不受机械运动原理制约的观点。完善能力是什么呢？卢梭是想建议在机械运动原理的基础上阐释人性生成的问题吗？依据卢梭的意思，人有完善能力是一种可以观察得到的现象，这种现象需有经验来证实，需有科学来阐释。不过，完善能力可以涵盖"精神活动"，而又和经验保持一致吗？我们能用机械运动原理理解完善能力，而又认为它是不受机械运动原理制约的大脑智能的成因吗？

卢梭求诸人初时有别于动物的天赋能力来回答这些问题。他认为，完善能力是一种偶然出现的能力；它不必有任何的提高，除非外部环境不断变化。因此，我们不能说完善能力的提高是由自然先行安排好的，也不能说卢梭认为的因"无数事件"而偶然生成的其他能力同样如此。卢梭甚至表示，在有些原始部族里完善能力可能从未得到提高，因而仍然生活在自然状态里。[2] 我们从这样不太确定的人类历史源头那里似乎看得出，人不是由上帝的意志指挥的，也不是由什么内在的、向着某个既定目标发展的天性决定的。完善能力指的也不是"自我完善"，因为卢梭说得很明白，它也是"人类所有灾难的根源"(见第3卷，第142页)。这么说来，卢梭的描述好像是告诉我们，完善能力只是因应环境而变化的能力，或更确切地说，是适应环境的能力。

我们不妨考虑一下卢梭认为的理性和完善能力之间的关系，以上关于完善能力的说法便有了支撑。在继续区分人类和动物不同属性之时，

---

① 参看 Marc Plattner《卢梭的自然状态》(*Rousseau's State of Nature*, 1979，第46－51页)。

② 见 J.-J. Rousseau《四卷本卢梭全集》(*Œuvres Complètes*, le Pleiade, Gallimard，第3卷，第208页)——以下仅随文注卷数和页码。

卢梭写道："动物既不能形成这些观念，甚至还不能获得依靠这些观念的完善能力"（见第3卷，第140页）。这么说来，完善能力似乎依靠观念得到发展。这里，卢梭还认为，理性因人必须满足不同的需求而获得，而观念的发展因回应这些需求而实现。需求因应环境变化而变化，继而观念演变以适应需求变化。观念的进步因而是对环境变化反应的结果。因为完善能力在卢梭眼里依赖这样的变化，那么接受由外来的、自然的事物促成的变化，似乎就是人性的特征。

不过，这样就遮掩而不是划清了人和动物之间的区别。因为，卢梭提出，动物不因环境而改变这一点并不正确。他写道，在过往某个时期动物彼此非常相似，直到"各种自然原因……引入到一些种类的动物，我们能够注意到它们的多样特征"（见第3卷，第123页）。另外，这样的变化不是预先决定的；这些动物逐渐养成的不同特征"不是它们天性中就有的"（同上）。所以，因各种自然原因使然而有变化的特征，不是唯一的可以把人和动物区别开来的特征。完善能力只是没有限度的因应环境而变化的能力吗？卢梭表示，完善能力几乎"没有限度"（见第3卷，第142页）。这无异于说，它并非没有限度。而且，按照卢梭所说的，人的各种能力好像都会有个限度；人的理性的完善有"一个自己得接受的限度"（见第3卷，第174页）。因此，人的变化并不是完全不能确定的。但是，人性之中给因应环境而变化的能力设定限度的东西是什么呢？仅仅是人的身体结构设置了这样的限度，或者说人在对外界环境作出反应这方面也还有限度吗？

卢梭所谓的完善能力可能还有另一层意义，指人模仿动物活动的能力。人区别于动物之处，就是人有更大的适应环境变化的能力和学习的能力。对此给予支持的是卢梭这样一个观点：动物的行为以本能为限，而人不由本能驱使，却能向动物学习。"……人散居在动物之中，观察和模仿它们的各种技能，继而也在自己身上养成动物的本能"（见第3卷，第135页）。这个段落的意思好像是，完善能力就是一种模仿的能力。不过，这样的阐释还是不正确的一种阐释，因为卢梭又拿出猴子有模仿能力的例子，而猴子明显是缺乏完善能力的（见第3卷，第211页）。卢梭表示，模仿是一种纯粹的机械性行为，由此我们可以推断，它不可能是人区别于动物的特征。卢梭实际上明确地把单纯模仿的能力和完善能力区分开来（同上）。然而，尽管人的发展得益于自己的完善能力，卢梭用来描绘几个主要发展阶段的事例还都是由人模仿动物、自然或他人的事例构成的（见第3卷，第135、148、165、167、171、173页）。

由人模仿做的事情或许还尤其符合人的行为方式。动物依靠本能行动,发挥的就是人的审慎判断和选择的功能;人尽管缺乏本能却可以选用动物的本能。不过,对人有这种选择自由的观点卢梭并非毫无保留地支持。那么,要消除在人区别于动物的特征这个问题上的模糊认识,就得提出一个新的见解:意识对人的改变起到了作用,而动物完全是被动地接受变化的。不过,这个见解不是明显的解决问题的办法,因为卢梭否认人有那种自我意识。从卢梭所有想要支持完善能力的表述看来,若要表述得前后系统一些,他或许可以这样说:人有区别于动物的特征,真正的原因还是人有学习的能力,有认为一种选择优于另一种选择的能力,或者准确地说,有理性思维的能力。然而卢梭没有走上这一步,尽管他的论证好像需要这一步。卢梭希望,在理解人性时能够考虑到心灵中最初时和最简单的活动。这些活动在他看来是"理性活动的触角",但是,尽管他的完善能力说需要人有理性这样的事实,他却给予了否定(见第3卷,第125/126页)。我们还会在本文第二部分讨论卢梭对理性的认识。

卢梭论述之中的另一个含混之处在于,我们拿完善能力来做什么?如果人的完善能力是要让人的大脑活动脱离机械运动的规律,它就得把人从完全屈服于欲望的境况中解放出来。那么,有完善能力就等于没有某些欲望、某些类别的欲望,或者说就等于限制这些东西。但是,卢梭认为,对欲望作这样的控制或限制在动物那里也能见到。实际上,在他最初阐述的观点里面,人区别于动物之处在于后者的欲望有一个自然的限度,而人的欲望不然。动物的行为受到本能的控制,结果自我防护的能力得以保全;人纵情于感官刺激,结果自我防护的能力受到危害。如果人的活动不受机械运动的规律制约,因而需对欲望施加一个限度,那么,可笑的是,我们还需把动物依靠本能行事拿来作为楷模。人的完善能力从某种意义看来就是人重新得到自己身上没有的某种自然本能的能力。但是,须将这种能力和纯粹的本能区分开来,因为事实是人选择实行这样一种控制,或用另外的话说,人积极地参加到自己的自然活动之中。不过,尽管这似乎又需要理性和自我意识的支持,卢梭却否认二者是自然的。

现在,我们不妨提醒自己注意,卢梭尽力证实和确定的论据是充足的。卢梭给自己定下的任务是,"在人现有的人性中,把人初时有的东西和人造的东西区分开来……",而且他的学说极为倚重这样的区分(见第3卷,第123页)。如果人性仅仅指人的过往的东西,那么卢梭的任务怕是完成不了,而且初时的"自然"作为评判自然权利的标准也会没有了意义。

如果完善能力全是人性之中先天就有的东西，那么卢梭对后天各种能力发展作的讨论就站不住脚了。卢梭分析人性的成因和发展，目的正是要确定人性中的一些最基本的特征，而且正确地把握人的因应环境而变化的能力，让各种创造出来的能力和原始生活里面人的初时的特征保持一致。这么一来，完善能力看来就是一种补充其他先天能力的能力，而且还是一种确保人的行为发生变化，足以保证完满地复制初时状态的能力。但是，这样的能力对天赋的能力似乎可以造成，或者有助于造成人为的和自然的变化。

人身上的"人造之物"源于什么，还是有些模糊不清。虽然人造之物不会仅仅由自然构成，但是它必定有一个促成的原因。如果人是促成人造之物的原因，那么他制作人造之物的能力必定要么是自然的，要么是人造的。我们不可能回到没有尽头的久远年代，但仍然可以看到，在人的发展历程的某一个点上，必定发生了某一件事情，而这件事情以某种方式形成了人造之物。这里的意思是说，人回应某种外在的环境，这种外在环境产生一股积极的力量，这股积极的力量要么增添人对自己初时的原始状态的眷恋，要么抵制和妨碍这种眷恋。这股积极的力量又是什么呢？它会给予有着不确定特征的完善能力一个确定的发展方向吗？如果完善能力朝着某个方向发展，直到引起人的性格扭曲，那么，把人为的和自然的改变区分开来的标准又是以什么为基础呢？完善能力好像不能单独地完成规定给自己的任务、也就是阐释清楚人不同于动物的属性的任务。它只是为卢梭描述的变化现象拿出一个必要条件。我们有必要将眼光投向别处，发现人性生成的原因，或许还要重新定义"自然"，解答我们已经面对的一些问题。我们应当看一看卢梭对人的意识作的分析，来解开我们的难局。

卢梭的分析一开始就对传统的和现代的理性主义观点给予根本的否定，认为在观念的发展和情感的控制方面让理性占据首要的地位是错误的。卢梭关于理性在这些事情上无能为力的见解针对的既是理性活动的方式，也是理性对欲望的控制。在传统的理性主义者眼里，理性是自在的、有创造力的，而且对知识的积累、理解力的增加和对自身的意识都起着重要的作用。另外，在最高级的活动里，理性反映自身的状况；思想、对思想的思考，或者说哲学在理性主义者看来是人取得的最高成就。传统的理性主义者认为，理性能够认识自然现象表面之下的现实，能够看到最终的原因，而且能够逐渐收纳人的尽善尽美的愿望。另外，这种自在的理

性能力可以遏制人的各种欲望,可以制定各种法规管束人的"低一等的"本性,并且可以让理性超越具体的存在,达到超验的、宇宙的层次。

这些理性主义的观念遭到现代理性主义者的猛烈抨击,尽管他们自己保留了自在理性思维能力和自然能力的观念。就连洛克也保留了思维活动不可逆转的观念、大脑的活动独立于身体的观念,还有理性能够控制情感的观念,尽管他反对观念先天存在,而且他的创新的感觉论引导人们去思考观念和感官知觉的本原问题。卢梭和他同时代的很多人一样对洛克的认识论表示了保留。卢梭不同意洛克的理性论和把理性用于儿童教育的主张,说道:"……把他们不能够懂得的理性搬来,让他们突然从感官接触的事物中走向依靠理智才能明了的事物中"(见第4卷,第256页)。卢梭推荐用一种实践的和情感的教育和严格的经验观察的方法教育学生,而对理性本身的力量表示了保留。他说道,采用这种方法的目的就是让我们的大脑不要把各种神秘的品质加于这个世界,也不要将这些东西引入到它自身。他批评早期的哲学家,认为他们都把人造的或者过去偶然形成的能力引入对大脑的阐释,而且给予理性太大的能力。大脑的各种自然功能和那些本来用物理学、力学和化学原理解释的清楚的自然活动却都已加上一些神秘的概念,诸如"本质"、"心灵"、"本能"、"最后原因"和"良知"。由这些事物可以追溯到各种神秘的原因,而这些原因早已产生了各种各样错误的教育主张、压迫性的宗教和道德活动以及政治上的专制。

卢梭在认识论上的阐述质疑认为大脑天生有能力进行复杂活动的观点。他提出,简略地阐述问题为的就是防止提出任何抽象的观念。因此,他指出:一、大脑不能够得到直接原因以外的知识;大脑的力量是用作理性思维的;二、大脑不能够理解人们希望有的人性是什么东西;三、感知能力必须在得到训练之后才能作用于感知的物体;四、没有一种自然的机制协调各种各样的感觉;五、大脑的各种能力成为可以确定的能力,只有经过实验、错误、重复和习惯的行为;六、缜密的推理得到保障,要依赖我们触摸物体之后有的可靠的感觉,尽管这种感觉难以理喻;七、求助于逻辑关系不足以消除错误的感觉;八、进入自我意识不是由自我促发的,也不是靠内省取得的,而是需要大脑意识到"非我",也就是抵制意识的外在物体;九、大脑活动的中心是关注需求。

卢梭的阐述有两点对我们的讨论非常重要。第一、卢梭把理性转换为算计,或者说把理性和道德上的善的知识分离开来,因为做这样的事就

促使他认定,理性再也不足以保证道德了。卢梭表示,理性常常用于邪恶的目的。理性维护纯粹的自身利益。而且,与霍布斯所说的由知识形成的判断不同,以维护自身利益为目的的算计不可用作道德行为的基础。既然算计出诸狭隘利益的考虑,那么人们履行义务常常就没有了基础可言,因为这些义务和自身的利益彼此冲突。算计不能保证人们不背信弃义,哪怕看上去他们是在履行义务;也不能保证人们不对义务嗤之以鼻,而又巴望他人担当责任。卢梭指出,人类若是仅仅依靠各个成员的理性很久之前怕就灭绝了(见第 4 卷,第 334 页)。因此,理性不可能充分地激励道德的行为,而情感才可能成为道德行为的动机。卢梭教授学生道德的需求,用的就是愉悦和痛苦的情感说:"冷静的理性让我们对人对事不能有赞许或责怪;让我们活动起来的只有情感"(见第 4 卷,第 453 页)。传统的理性主义者认为知识足以确保人有行动,而卢梭则表示古人没有完全意识到理性要仰仗情感。

卢梭要把身体的功能和愉悦与痛苦的情感捏合在一起,这样一种感觉论的观点是对我们的讨论非常重要的第二点。卢梭将身体的功能纳入感觉论之中,而且反对认为理性是一种有独立存在的本质的观点,因此将自己的理论与洛克的理论作了明显的区分。洛克认为,人们不会体验到感官印象和愉悦与痛苦之间的因果联系。愉悦与痛苦可能来自大脑的感觉或者思考的活动,但不一定陪伴着它们。卢梭接受了孔狄亚克的关注论,将认识论的研究引入对情感的分析。卢梭否定理性的独立性,说道:"单独的理性是活动不起来的",而且"理性时时限制人们,很少激发他们行动,从来不曾做过什么大事"(见第 4 卷,第 645 页)。利益以需求为基础,能够驱动大脑学习知识。"目下的利益是更大的驱动者,也是唯一可以驱动我们走得很远的驱动者"(见第 3 卷,第 358 页)。在卢梭看来,大脑基本活动的动力不存在于它自身,而存在于各种心理的动因。愿望和厌恶提供激发大脑活动的冲动。控制愉悦和痛苦的各种法则指挥理解的机制:

> 正是因为有了各种心理的动因,我们的理性才得到完善;我们想要学得知识是因为我们想要得到快乐;想象不出会有什么人既无所欲求,又无所畏惧,而又得费烦思考问题。(见第 4 卷,第 481 页)

在卢梭这里,理性降低到了仆人的地位,伺候人的各种愿望。在人的

实际事务中,理性起的作用是仔细地算计,建议人们该用什么方法达到情感提出的目标,而不是像君主那样发布命令。理性不能纠正情感,因为本质上它是为情感服务的。卢梭写道:"让我们活动起来的只有情感"(见第4卷,第453页)。理性主义者没有意识到理性依赖情感有多大的程度。卢梭说到"活跃的大脑",意思是指这是由情感激发的大脑,而不是自然的和有创造力的大脑。

这样一个见解就表明,卢梭清楚无误地否定了理性主义者的观点,而他们认为理性是人的本质属性,大脑反观自己的活动是人性完满的标志。柏拉图和亚里士多德认为,灵魂中这块活跃的部分能够规范人的行为,决定人独有的目的,而且给予人的行为以充足的动机。相反,卢梭否认理性能够使人完满而且可以决定人的幸福。理性是情感的侦察兵和谍报员。人的幸福不能由哲学家,而只能由情人才说得清楚:"……评价幸福不是理性而是情感的事情"(第4卷,第503页)。若没有情感、感觉和想象的合作,理性便会虚弱无力。这样的认识论就让我们有必要寻找大脑活动的原因。卢梭的认识论和道德论之间的联系可以在他的心理分析里找到。人可以通过调节自己的情感来调节大脑的活动,从而建立起道德世界里的秩序。人的情感得到正确的调节不是靠理性的教育,而是靠各种情感的冲突实现的。

卢梭分析情感一开始就是分析产生其他情感的基本情感。如果人性能够得到科学的界定而且如果形成人性的诸多深层的原因能够得到把握,人就能有意识地安排好自己的生活。卢梭分析情感产生的原因,是要表明所谓的人的自然能力和情感都是后天生成的、社会的产物:

> 我们是否很有道理得出结论说,人的天性里是有情感的,我们身上和他人身上见到的所有情感都是自然的?不错,这些情感的源头是自然的。但是无数别的溪流汇集进来,形成一条不断变大的河流,而源头之水已几无觅处。(第4卷,第491页)

不过,源头是可以找到的,而且,如果我们认为人的天性是在感知和认识的过程中形成的,这个源头也是必须找到的。用行为心理学的语言描绘人的情感的源头和霍布斯的语言没有不同:"首要的自然法则是倾力维护自我的生存"(第4卷,第467页)。Amour de soi【自爱】主导人的一切行为:

> 我们承担的首要义务是为自己承担的;我们身上最基本的情感是围绕着我们自身而存在的;我们所有的自然活动首先是要求得我们自我的生存和幸福。(第4卷,第329页)

人的大脑和身体为着人的幸福形成互动的关系,这一点由自爱出现的例子说得很明白。自爱出自一个更基本一些的原因:感觉的能力。人喜欢一些感觉胜过另外一些感觉,在于这些感觉带来的不是痛苦而是愉悦。人想要得到一个具体的和带给自己愉悦的东西,这样的欲望渐渐地转变为一种爱的感觉,而对其他东西的厌恶则最终生成了恨的感觉。对愉悦的爱和对痛苦的恨产生了主导自爱情感的感觉:"所有情感的源头是感觉;大脑的创造力决定这些情感的偏向"(第4卷,第501页)。

卢梭发现,见于多数人的基本动机和关切之中的人性,其实质是以自爱的基本原则为基础的。自爱是一种支持所有人一律平等,因而让政治上的等级制度和不平等失去理据的情感。自爱是一种维护人的生存而且依据人的需求和欲望变化而变化的情感。这种情感的无可置疑的特征是,它至高无上,它让人把注意力投向自己关切的事物,自己的需求和权力。卢梭指出,这种自爱的情感是健康的,因为它产生了人对自身的顾恋和尊重,产生了其他许多"温和与怜爱的情感"(第4卷,第493页)。卢梭把自爱称作"至高无上的情感",因为它运作起来靠的不是外界的议论和评判,而维持下去靠的也不是损害别的东西。这种情感让人在自己天性的范围里面活动,它不会害人,也不会让人放弃求生的原则,做出违反自己首要情感的事情。只是随着"外界原因"的出现,人性里面才有了变化,而这些变化造成了"人发现自己处在本性之外,处在自己与自己相互矛盾之中"(第4卷,第491页)的条件。所以,自爱的情感最近于自然,可以保证人在温和的环境中生活,而这样的温和环境人在后来是再也没有经历过的。

卢梭关于温和的说法还得用他随后的一个观点做些补充:在原始时期,人根本没有理由彼此伤害。这样一类生灵还很愚昧,不会审视他人或者把自己与他人联系起来,因而也不会有报复或仇恨之心。人的欲望仅仅限于得到维持生存所需的东西。大脑的创造力还大体上没有得到开启,因此人对他人表现得温和,与其说出于向他人表示善意的愿望,不如说出于对他人靠近自己不在乎的态度。卢梭明白地表示,在这种自然的

温和与生存的需求发生冲突之时,人会使用武力或暴力。但是,就是有暴力行为,也不会引起长久的厌恨,也不会让人去关心如何得到诸如荣耀或地位等抽象的东西。那些行为是纯粹自发的维持生存的行为。

卢梭谈论的温和更准确地说是不蓄意使用暴力的品质。这么一来,对原始时期作的这种理想品质的描述就不够准确或者想当然了,因为不在意他人处在自己身边的人也是缺乏人的最鲜明特点的人。另外,卢梭的描述里还没有讲明,人们依靠自爱原则行事的时间实际上会持续多久。有另外的人处在自己身边,就会生出把他当做"另外的人"的意识,而这就等于让人在初始时对自我的关注归于终结。

在人的发展史上的这个时刻,出现了生成所有其他情感的第二种情感。这种情感是自爱的另一种形式,但一经启动它就发挥着决定原始情感发展方向的作用。卢梭把第二种形式的自爱描述为相对的情感,它是社会生活中出现的所有苦难的原因:

> 自尊和自爱是两种本质不同、产生结果不同的情感,不能混为一团。自爱是一种自然的情感,它会让各类的动物注意维护自己的生存;体现在很多人的身上,它有理性的指导,又因为有怜悯心而起了变化,结果产生了人道与美德。自尊只是一种相对的、后天在社会中形成的情感,它让每一个人尊重自己胜过尊重所有其他的人,它唤起人们给予彼此各种的伤害,它是荣誉感的真正源头。(第4卷,第219页)

卢梭继续说道,自尊的情感在自然状态下不可能存在,因为它建立在相互比较的基础上面,而自然人、野蛮人是不会作比较的。

大多数论家都以为,这一番评述是卢梭关于自尊而作的最终的评述,因此在卢梭看来,自爱是健康的情感,在一定条件下可以让人做出值得称颂的事,而自尊是一种破坏性的情感,是人的混乱生活产生的原因。在这些人眼里,自爱是自然的,因此也是好的,自尊是非自然的,因此是坏的。然而,这样简单的评论不敌对上面的文本作仔细分析之后得出的结果,也不能解决我们在上面讨论的问题。人是有其历史发展的动物,过往的历史阶段不可回转,那么人在初始时的自然状态或者说人的天赋能力怎能给当代的生活提供一个评判标准呢?如果好的东西只能是自然的,而自然的东西又是历史上某个时刻偶然出现又不可复现的东西,那么对此人

们最好认从，最好去怀古了。不过，卢梭是想在自己的社会学说里超越传统学说的悲观立场；凭借启蒙运动的乐观精神，卢梭有了传授知识和调控自尊情感的方法。在《爱弥尔》的自始至终，卢梭都在审慎地训练和调控这种情感，将它看作是更有可能发挥积极作用的情感。另外，笔者认为，卢梭并不把自尊看作是非自然的，尽管它可能不是初时人的天赋中的一部分。

虽然自尊的情感在原始人类身上可能没有活动，但是从卢梭的议论看来，这种情感突然从自爱的整体情感中自然地涌现出来，因此是人性自然变化的结果。表明卢梭把自尊的情感放入关于自然事物的议论之中的，有两个要点。

第一，在起先讨论了两种情感并且详尽地评述了自尊情感的弊病之后，卢梭又对自己最初的观点作了修正。他表示，因为有了自尊，就有了"人间最美好和最邪恶的东西，有了我们的美德和罪孽，有了我们的科学和谬误，有了我们的征服者和哲学家"(第 3 卷，第 189 页)。可见，自尊也不仅仅是人们的生活变糟的原因。卢梭承认，这种情感释放并增加了许多最恶劣的情感，但它制造出的另一些情感经过适当调控就能成为人的最鲜明的情感。

第二，人踏入社会环境之中就意味着他们必定是相对性的生灵。只要在见到另外的人时意识到出现了"另外的"人，比较就随之产生了。即便有那么一段自尊的情感不自然的时间，这段时间也必定非常短暂。的确，卢梭在议论结尾处承认，人初始时的天性已经起了自然的变化。在此，卢梭列举了大脑里面有的许多能力，如理性思维能力、想象力、记忆力，而且又加进了自尊的情感。他并没有表示这些能力怎么说都是非自然的，尽管我们对照一下他在开始时的议论就会发现，这些能力不是人初始的天赋之中的一部分。

在《爱弥尔》里面，自尊的自然性得到充分的表述。笔者想要说明，在这部论教育的专著里面，卢梭用自尊的情感来完善他的学生，来培养显而易见的人的素质。我们可以从这部著述里提取出很多观点清楚明了的章节支持上述的看法。首先，在第 3 部的结尾处卢梭清楚地表示，自尊的情感是自然的："……自尊是所有情感里面首要的和最自然的情感"(第 4 卷，第 488 页)。这个也许是最令人惊讶的论断还可以由《爱弥尔》里面另一处提出的论断解释清楚。这个论断再一次提醒读者，人性是历史的产物："我们不可把野蛮状态下的自然事物和文明状态下的自然事物混为

一团"(第4卷,第764页)。然而,尽管自尊的情感有可能是自然的,而且看起来仍然像卢梭所谓的"自然的",但是这并不等于说它必定完全是好的东西。卢梭确实已经说得十分明白,有了自尊,才有了各种有害的、让人痛苦的情感。那么,自尊如何既是好的又是有害的呢?

虽然自尊产生很多易怒的情感是在人和他人相比较之时,卢梭的分析还是表明,自尊只是这些情感产生的原因。所以,自尊这种情感从属性上而言不是虚荣、嫉妒、敌意、仇恨和歹念,而是这些东西产生的原因。在《论人类不平等的起源》里面,卢梭把自尊的发展过程弄得模糊起来,好像在说它完全是这些颓废情感之中的一种。不过在《爱弥尔》里面,他谨慎地调控自尊的情感似乎又表明,自尊可以由大脑的想象力塑造起来,而且可以用于好的目的。因此,这种情感看来是可以经过打造发生变化的,而且可以接受教育的指引。

自尊的问题有上面说到的变化,还是因为它和其他的情感不同,没有一个自然地针对的具体对象:

> 对人而言,唯一自然的情感是自爱,或者说是它的延伸意义上的自尊。这种自尊就其本身或相对于我们而言是好的和有用的,而且,因为它与其他东西没有必然的联系,它就是自然里的中性事物。它的好坏决定于用了它来做什么,或者给了它与其他事物什么样的联系。(第4卷,第322页)

用在好的事物上,自尊则不一定产生那些造成心灵痛苦的东西。

自尊准确地说是什么呢?卢梭在《爱弥尔》里面做的细致分析向我们表明,自尊的情感包括四个发展阶段。1、比较;2、引人道德标准;3、算计相对地位;4、最终形成对依赖外界或不依赖外界造成什么结果的意识。让这种情感不同于自爱的一个重要特征是,自爱是顾恋自我的一种简单和不以外界标准衡量的情感,而自尊则是肯定自我的一种情感以及取得外界赞许的愿望。它是一种心理的活动,把关于相对性价值的观念引人大脑。它是一种相对的情感,让人在别人那里或者在自己认识自我身份的活动(这一点我们马上就会发现)中成为审视的对象。自尊这个首要的情感让人离开自我,而且在这个过程中又在各色各样的人身上生出了各色各样的人的情感。

卢梭主要讨论的是由自尊情感滋生的各种弊病。出现这些弊病是因

为,有了自尊才有了社会的人彼此依赖得到对自己的尊重,才有了从不靠外界标准衡量的人向依靠他人标准衡量的人的转化。人的情感变得颓废,原因就是彼此之间攀比。人现在尊重自我,与其说是因为自己实实在在得到了什么本事,干出了什么成就,不如说是因为和他人境况相比,这些东西是如何了得。人评判自己德行的标准现在来自于外界。另外,人从开始时有想要别人承认,甚至强迫别人承认自己身份的念头,到后来依赖和随意盲从别人的意见和意志。人现在再也不是自足的和以自我为动机的人,而且,因为一门心思用在美化想象的、展现在他人面前的自我之上,他们的力量在慢慢地丧失。别人的意见开始主宰人的心灵,人屈从了在简单而自然的维持生存需求以外的需求,而且已经让各种想象的痛苦和愉悦控制了。这样的屈从比政治上的屈从对人的心灵造成更大的摧残,因为它是对人的心灵的奴役。不必要的需求产生了各种人为的痛苦,而且处于这些痛苦之中的人发现,自己已经失去对生活的控制。

自尊滋生的这种疾病,卢梭在著述里面用了很大的篇幅来讨论。自尊发展到这个时候已经成为人们痛苦的原因,成为引起人们不和的情感。人在把自己和他人比较的时候内心里面要么觉得开心,要么觉得憋气。他们想要得到别人尊重,而且认为自己幸福与否要看相对于他人而言自己的地位如何。因此,外表可见的地位就成为人在寻求盛名、荣誉和优势的拼斗过程中要达到的目的。这里,自尊激活了野心、贪欲、报复心、自豪感、仇恨、歹念和怀疑;生活已经成为一场竞赛,胜利的花环就是出人头地。人们毫无懈怠地争取在他人眼里的一席地位,而又决不容忍自己让他人盖过。这样一种心态又总是掺入忧虑:别的人又何尝不是一样!因此,又生出了胜过他人的欲望,而要胜出,可以不计手段。

这时,人正是霍布斯曾说到过的那样:他们是相互杀戮的竞争者,他们公开宣示自己的意志,他们要他人和自己一样接受自己的优势地位。另外,人不忘打探他人的动机,看出他人也有同样的意图。这样又生出了仇恨和痛苦,因为发现了别人身上也有自尊,而这会阻碍和限制自己的自尊。见到他人取得荣誉和盛名,或者得到高位之时,情况尤其如此。自尊在这样的情形下就成了离间人们的一个因素;想要出人头地的欲望让不论是艺术家、政治家,还是英雄和哲学家都成了竞争对手。现在没有什么东西比自我更让人满意,而且,因为人只看重让自己愉悦的东西,结果总

是作偏向于自己的不公正的比较。

因为有自尊的情感,还有了政治上的高低等级之分,尽管在讨论人的心灵的古典评述里,学者支持这样的等级之分。荣誉观在卢梭的讨论里是自尊的一种颓废形式。卢梭写道,盛名和荣誉是“虚幻的情感”(第4卷,第534页)。在古典思想里由道德崇高的人阐释的高尚,卢梭以及霍布斯都认为那只不过是虚荣的伪装;勇敢只是自爱的表露,并不会展现人类生活的更高尚的境界。骄傲置于错误的地方,因为在它的下面用作支撑的东西是并不存在的自然的等级秩序,以及人在这样的等级秩序中占据的优越地位。荣誉、自豪和高尚这些原则是引起人们之间的不和、敌对和压制的颓废道德观。

卢梭拿来医治人类疾病的方法,不是要建立一些机构减轻人类灵魂扭曲的苦痛。卢梭的阐述有革新的精神,就在于他用人的完善能力的概念解决自尊造成的问题。卢梭否认自尊情感的蜕化必然是这种情感自然发展的结果。霍布斯在先把不道德的情感看作是自爱情感的不可改变的、自然的形式,卢梭则表示自爱情感的这些形式是基本的自尊情感衍生出来的、从属的变化结果。

卢梭为所描绘的自尊情感的社会变化图画作了一些修改:

> 如果我们延伸这些观念,就会看到我们的自尊在何处取得我们认为的自然的形式,还可以看到自爱再也不是不以外界标准衡量自己的情感之时,它如何成为伟大的灵魂里面的自豪感,渺小的灵魂里面的虚荣心,并且在所有人身上不断地给予自己以滋养,而牺牲了邻居的利益。(第4卷,第494页)

上面的文字说明,自尊的情感在处于自然状态之时并非从牺牲邻居的利益里头得到滋养,它在自然状态之下的呈现的形式不是它在社会生活之中取得的形式。卢梭好像在说,自尊的蜕化可以通过对这种主要情感进行训练加以防止。

结果,卢梭告诉读者,自尊的情感可以用于好的目的。“自尊的情感是一件有用但又危险的工具”(第4卷,第536页)。这种情感在道德上属于中性,后来变得危险和混乱,这要看它针对的对象是什么了。它不必接受他人的意见,因而也不必依靠他人的意见。如果用得妥当,它在自我和他

人之间作的比较可以用来完成其他一些更好的任务。[1] 卢梭表示，作的比较的种类决定自尊的变化形式自然与否：

> 在自尊的情感开始发展之后，相对的我总在不停活动，而且这个年轻人在观察了其他人之后总要作自我内省，把自己和别人作比较。后面的问题是，在作过比较之后，他要知道在他的伙伴们之间他排在什么样的位置。(第 4 卷，第 534 页)

因此，问题不是爱弥尔是否运用自尊的情感，而是他是否依赖作出的这些比较，他在作比较时依赖的是自己的标准还是别人的标准。

现在我们可以对卢梭自己修改了的区分自然和人造事物的标准作出更好的阐释。自尊的情感造成人和他人之间的比较，其结果大多成为主宰人的心灵的东西。现在，人的那种自爱的、不靠外界标准评判的情感遭到腐蚀，因而他的幸福更加虚幻，甚或完全丧失，因为幸福与否要依赖他人。现在人把自己拴在他人身上，就再也不能保证自己还有心满意足的时候。如果人依据自己的判断认为，不会有那样的结果，相反还会有更加强烈而持久的幸福感，这就表明在他的性格中出现了积极的动向。因此，这些判断和产生的不靠外界标准评判的情感就符合自然，因为它们又部分地重新回归原来的状态，让人幸福和自足；那些依靠外界标准评判的情感是人为的东西。

决定自尊是否可能给心灵提供宽容的或暴烈的情感的是教师。卢梭清楚地表明，应当用教育者来建立健康的情感，而这无疑就会依靠作出的各种判断：

> ……这样的比较在人的身上唤起的第一种情感就是出人头地的欲望。这时，自爱变成了自尊，而其他所有依赖自尊的情感也就开始活跃了。然而，要在这些情感中决定人的性格里面的主要情感是亲切可爱、还是残忍暴烈，要决定这些情感是充满温馨和怜悯，还是充

---

[1] 洛克一方面承认自尊的情感是"人的活动的主要动力和指引"，而且还赋予了自尊卢梭给予的所有意义。然而，他又主张对孩子要教授理性，"因为他们乐意成为别人眼里有理性的人"，而且理性"当是指引他们的……最好的工具"(见 Some Thoughts Concerning Education，81 节)。卢梭的观点前后无疑要更加一致一些，因为它承认既然自尊是最强的情感，教授理性就得依赖这种情感。

满嫉妒或贪婪，我们必须了解人在他人之中的地位。(第 4 卷，第 523 页)

爱弥尔作的比较对确定他的情感状态健康与否至关重要。爱弥尔必须审慎而又自信地作出判断。卢梭利用情感抵消的理论，而且在没有自在的和有创造力的理性保障审慎判断的情况下，提出用另外一种情感缓和自尊的情感。这种情感是要确保爱弥尔对比较做出的判断正确无误，还要建立起一套社会的道德。

促使人丢掉严谨的思考的是自尊的情感，而人得以保证自己审慎地思考问题，并且发展这种能力，又是出于自己的恐惧。自尊这种情感把实际的生活情况遮掩了起来，把生活中实实在在的一些问题弄得面目模糊。人生活在虚幻的充满了权力欲望、争强斗勇的风气和虚无缥缈的希望的世界里，现在必须清醒过来，看到真实世界对这些东西的无情抵制。霍布斯曾认为，自己的政治事业的目的是要提醒人们认清盲目自满的问题，而卢梭想要提醒那些健忘的人，他们该有多大的恐惧要承受。恐惧是好老师，因此卢梭也随了现代思想家一贯的套路，认为恐惧是一种稳定而又实在的情感，在它的上面可以建立源于实际生活的道德体系。

卢梭部分地接纳了霍布斯关于恐惧而作的分析，把它当作自己理论的基础。其中有两个部分对我们目前的评述十分重要。第一、霍布斯认为，恐惧是人在对彼此之间的关系做审慎思考的时候站立的一个牢固的基础。在自然状态下，人们对做事的结果会有恐惧；在没有君主统治的条件下，人们对落入其他自私的人手里会有的遭遇也有恐惧。霍布斯强化了这样的恐惧，还强化了人们对安全忧虑，并且从这样的忧虑里面引出遵守法律的动机。那些精于算计，又有很多恐惧，要想法避免死亡的人现在看到了实施法律的意义。霍布斯认为，可以利用恐惧来完成一项具体的政治任务，也就是说让人们顺从法律的任务。他的自然状态学说为读者展现出各种毫无现实基础的愿望，诸如达到自足的状态、维护原始的自利原则、热爱荣誉和盛名以及完成各种不由君主规定的宗教义务，尽管这些让人们燃起希望，以为可以避免人的身上永久存在的根本弱点。死亡对不义行为是一种自然而有力的干预，因此在霍布斯这里成为让人恢复理智的手段。人怕暴死，这会打消掉在半道截财之后得来的快感，也会让人清楚他们可以避免的痛苦。所以说，在尽义务上面的理性考虑，不是来自于人想要实现多么宏伟和高尚的目标的念头，因为这些都是徒有虚名的

东西，而是来自于人的生活里面最强有力和最实实在在的东西。对死的恐惧而非对生的欢欣让人走在笔直而狭窄的通向法律秩序的道路上。恐惧打消争名夺利的欲望，让人清楚地看到自己的生存环境里该有多少不安全和不稳定的因素。

霍布斯的分析里面的第二部分与准确描述人的基本恐惧有关。他说，这里的恐惧不只是对死的恐惧，还有对暴死的恐惧。他认为，人是相对性的生灵。他们的快乐是引人注目的快乐；他们的满足是获得了他人认可的优势地位；他们的恐惧是世人不耻的恐惧。他们的欲望和厌恶情感不只是表现在身体的感觉方面，还与他人的表扬和指责联系了起来。恐惧是对不能维持优势地位这个事实的感觉。霍布斯认为，恐惧不仅仅是对得不到其他的愉悦的恐惧，还是对丧失优势地位的恐惧。"……总是让人甩在后面就是痛苦，总是超过前面的人就是快乐。放弃这条道路就是死亡"。[①] 动物怕的是有什么东西让它们感觉不舒服；人怕的是在竞争中有人会超过自己。

人担心得不到快乐或引人注目的成功，这就预示了人最终对死的恐惧。这里的恐惧指的是对暴死的恐惧，因为这里的重点是担心在他人手里或眼里失去地位。厌恶屈辱的死亡是恐惧的主要部分。有人巴望得到荣誉胜过担心蒙受耻辱，这就有欠慎重了。和未来想象中的愉悦为伍的虚荣心滋生了起来，让其他的情感做了牺牲。只有恐惧才能清除这过多的期盼，也才能让人审慎地行事。没有了理性的调控，人对自己暴死的恐惧必定会让欲望做出妥协，并会打消和各种愉悦联系在一起的虚荣心。

我们已经看到，卢梭同样认为，虚荣心或自尊是需要克服的一种情感。在霍布斯那里，恐惧是他利用的工具；不是一种高尚的美德或独立的理性，而是一种实实在在的情感才能缓和或者压住各种自尊的情感，而且才能确保人审慎地行事。不过，卢梭对恐惧的看法比霍布斯的更加全面。爱弥尔由卢梭调教得能够审慎地行事，不仅仅因为他害怕自己暴死。事实上，卢梭把自己对霍布斯学说的一般性分析具体地用在对恐惧的分析之上。霍布斯把社会人的情感拿去理解自然人。关于人对自己暴死的恐惧，霍布斯认为，这种恐惧是人为形成的；有这种恐惧，人就必然会转入文明的生活。卢梭批评霍布斯给予死亡恐惧如此狭窄的限定，让专制社会成为一个必然的逻辑结果，用它来解救人类不至于陷入本来会有的恐怖

---

① 见 Thomas Hobbes 著《法律的要素》(*Elements of the Law*)，I. ix. 21.

状态之中。卢梭提出，霍布斯前后矛盾，因为尽管他说人是自然的和非政治性的生灵，有独立的个性，但是他又说在自然状态之下展现出来的情感，只能依据社会的条件才能理解。

卢梭看待爱弥尔的恐惧不像霍布斯那样局限。卢梭不想让他的许多恐惧情感成为历史上或社会中偶尔出现的事情，而是把那些情感和自然的生活联系起来。爱弥尔的恐惧包容面更广，前后也更一致，深入到他生活（甚至在没有人观察时的生活）的每一个方面。卢梭关注的不仅仅是人对君主要表示忠诚，要保证维持这样的忠诚，而且还有在人与人之间存在的更加牢不可破的关系。霍布斯说过，有了恐惧，才有了对自我利益的斤斤计较。卢梭更是前进了一步，说道：爱弥尔的恐惧可以利用起来为人们提供一套社会的美德，这样的社会美德会更加可靠，而且在人们共同生存的过程之中具有社会的凝聚力。恐惧在卢梭的议论里成为更有创造力、更加积极的情感，而它还会和自尊结合起来创造一种美德。出于对自己安全的担心，还考虑到接触的都是普通人，爱弥尔愿意把对自己的关爱施与他人，同时让相对于他人的自我价值得到满足。霍布斯的恐惧迫使人去算计自己私己的利益，而卢梭的恐惧则把人送到社会集体的生活之中。在我们讨论如何调控这种情感之前，我们退回一步看看爱弥尔的恐惧是如何得来的。

在爱弥尔接受教育的过程中，他经常得到提醒要注意自身不无缺点，人的生活多有动荡以及他不怎么经得起痛苦的打击："他越习惯了痛苦，就越对新的痛苦有耐受力"（第4卷，第378页）。他还需明白，生活复杂和多样，还需亲历充斥在人的生活里的无数事故，还需熟悉艰辛复艰辛的人生感受。接受身体伤残造成的恐惧是爱弥尔感受人生的一个主要部分。书里面叙述这个阶段教育的部分一开始就说到把阿喀琉斯放入冥河浸泡的事情。爱弥尔也需弄得金刚铁骨。做到这一点，需要让他意识到人生多艰，命运难测。不过，卢梭不想让爱弥尔把勇敢作为美德来培养，而是把恐惧意识和适应环境的能力教授给他："必须让他了解人的悲苦的生活，必须让他心生恐惧"（第4卷，第507页）。

对这种美德培养的开始阶段完全是身体方面的。要有坚强的体魄，日后意志才能不被变幻的生活所吓倒。卢梭提出，必须在爱弥尔小小的年纪就向他不断地灌输"原始人的勇猛精神"，以免他那躁动不安的感情世界承受不住生活变幻的打击。这个孩子的"神经"还有柔韧性，因此可以训练以备以后的生活。他以后的心理状态看来会是外界的刺激和身体

的禀质相互作用的结果。现在开始"多多留心,让他的神经更有柔韧性和适应力……",可以成为日后这个孩子在心理和道德上形成更好的柔韧性的模式(第4卷,第278页)。适应愈益严酷的体能训练在情感上为日后形成严格的道德意识做好了准备。

这里有两个突出的例子说明教师如何为爱弥尔备课,使他的心灵因经受恐惧的折磨而变得坚强。在第一个例子中,教师告诉说,道德的堕落其实是身体方面的疾病。因此,爱弥尔不愿卧床不起,成为别人眼里的病人,进而知道得到太多的欢愉是可怕的。他冲淡自己的欲望依靠的是对痛苦的恐惧。在很多章节之后,不过在同样的心理学原理指导之下,卢梭不再让爱弥尔在想象里驰骋千里,而是让他去打猎,去面对死亡。爱弥尔新近出现的对性的渴望被一种"残暴的情感"压制下来。他要习惯流血和残酷的生活,这样在小小年纪就不会养成一副仁心柔肠。卢梭写道:"把一种更危险的情感搁置一边,去增进这样血腥的嗜好,在我看来这就够了"(第4卷,第645页)。把内心的欲望压制下来,方法是目睹所有鲜活的生命临死时的惨况;那种"飘飘欲仙的情欲"被对死亡的恐惧和对痛苦的感受压制下来。因此,确保把情感压制下来的工具不是理性,而是恐惧。恐惧的情感能够在爱弥尔身上培养出理性,而对人生变幻莫测的感知尤其可以消除由虚荣心和幻想造成的结果。

为了消除出人头地的虚幻意识,卢梭唤醒爱弥尔身上的恐惧意识,这一点卢梭在稍后一些时候才讲明:"让他在小小年纪就用那高贵的头感受自然强加在人身上的枷锁,因为这样沉重的枷锁各类有限的生命无法逃脱,也不能不俯首就范"(见第4卷,第320)。因此,卢梭表示,自己的意图是要防止把自尊生出的结果当作对现实世界感知的结果。大多数人的生活不由自己而杂乱无序,这就会扭曲他们的理智。人会夸大自己的能力或者自视甚高。恐惧让人重新面对死亡;人有了恐惧这个好老师,就不会再犯过高估计自己的错误。

恐惧是有限却又可靠的自我意识,是人感知自己位置的基础。这样一来,人的位置就不是特权在握而又鸟瞰众生的崇高的人占据的位置;也不是超越自然之上、豪情万丈的,不但能为自己确定生存的目的,还能决定自己的命运的唯一的人的位置。人若是占据这样一个对抗自然的位置就会君临一切、自我膨胀,把自己当作宇宙的主宰。卢梭塑造的心怀恐惧的人生活在自然的恩赐之外,对自然没有崇敬之理,自然也不会去考虑永生的问题,但他们不会主宰自然,因此也不会去考虑如何摆脱自然。这样

的人不会超越自己具体的、悲苦的生活，也不会戚戚然顾影自怜。更确切地说，他们会把情感传向其他遭受痛苦而心怀恐惧的人，以此和他们建立起社会的联系。

爱弥尔心怀恐惧而又感觉到人生变幻，这确保他意识到自己本质上是痛苦的人。他还需看到，自己永远都得屈从于人们遭受的各种苦难之下，还有可能陷入更加落魄的境地。认清这一点的目的在于，保证爱弥尔适应环境变化，在受命运所迫不能不另谋居所之时不至于郁郁寡欢。但是，强调恐惧的意识还要起到一项更重要的作用，这表明卢梭起的心要比霍布斯的大得多。涵盖面更广的恐惧要用来完成更大的任务。

既然人的本质无疑仅仅由自尊和恐惧这两大要素主宰，人的心灵则必须只由这两种要素来调控。恐惧能够使自尊的情感变得柔和，因为自尊代表恐惧而作出的比较能够阻止有害情感的出现。在自尊想象他人的快乐之时，它就制造出嫉妒、后悔、猜忌、贪婪和虚荣等等情感。另外，它让人郁闷不乐，因为没有相同的快乐。另外，人见到他人快乐，想要得到相同的快乐，因而会依赖他人来达到目的。

自尊受恐惧控制就会生出一种十分不同的情感。于是，怜悯的情感就可能在想象他人痛苦之时滋生出来。人有行善的动机，因为对痛苦自然地有感觉和厌恶，还因为尽管是他人在受苦，也害怕痛苦落在自己身上。恐惧可以用来产生社会的道德。人将施援与他人，也就缓解了自己的恐惧。而且，人的自尊心得到满足，还因为意识到他人要依靠自己。人看到他人受苦，拿自己和他人来比较，于是觉得庆幸，还觉得自己有用于他人，自尊心又得到满足。人对他人表示怜悯也是相对而言。若自己会有痛苦加身，则人不再感到优越。怜悯要求自尊得到发展，而在人觉得自己也可能受苦之时，又能够冲淡名利之心和其他易怒的情感。卢梭写道，"人因为虚弱才去搞社交，又因为有共同的苦难才有了仁心"（见第 4 卷、第 503 页）。人有弱点和恐惧才有了把情感调动起来建立社交关系的基础。人意识到人生变幻，想象他人有难，就能够建立相互尊重和容忍的联系。另一方面，企盼荣誉和盛名之心这两个由自尊生出的结果只会产生敌对与不和。想象他人的快乐会激发身上的嫉妒，而"觉得他人不需要我们，自尊也会受苦"（见第 4 卷、第 504 页，亦参 Orwin 前揭书对怜悯心的分析）。因此，我们需恰当地运用恐惧和自尊呼唤出怜悯心。

尽管用恐惧就这样打消了骄傲和虚荣，而且也建立起社会的道德，自尊心却没有得到完全的满足。因此，就现在而言，人的本质的发展道路还

是正确的,尽管它的发展条件不稳定。卢梭用了另外一条路,确保以一种健康的方式让自尊心得到满足。这一条路就是让他的学生接受道德教育。

卢梭认为,让欲望变得和缓要靠理性,因而需要对人的情感加以疏导才能产生自我的克制,这一点读者在先前的讨论里已经看到。在卢梭眼里,人性的可塑性比古典的和现代的理性主义学者认为的要大,因此,他提出,可以借助于想象把那些欲望引向其他的对象,进而减弱欲望的强度。

问题是,自尊没有一个自然地指向的对象。因为没有自在的理性,其它的情感又都是自尊生出的结果,解决问题就必须从这种情感的内部做起。自尊必定会生出反过来削弱母体的各种情感。对自尊的活动进行控制,只可能凭借它自己的兴趣,无论是真实的还是虚幻的兴趣。爱是可以做成这件事情的代理者:

> 这种情感(爱)、这种也许人一生都会强烈感受到的情感决定着人的性格的最终形式。一旦由一种持久的情感形成了固定的模式,人的思维方式、情感还有人的趣味都会形成一致性,再也不会让它们向坏的方面转变。(第4卷,第778页)

卢梭希望在异性相互吸引这个现象中找到道德生活的基础。爱给予爱弥尔动因,让他做到举止得体、身体健康、判断缜密和德行高尚。有了爱,人的制造机器里面又有了道德的内容:

> 我们已经制成了一个活跃的、有思想的生灵。为了完成人的制作,我们现在只需要让他成为有爱心、有情感的生灵,也就是说让理性在情感里得到完善。(第4卷,第481页)

爱而非沉思,才是"人生最大的幸福"(第4卷,第654页)。爱弥尔的道德行为还会以爱的幻觉为动因,也就是说还会把画饼拿来充饥:"爱远远不是自然的产物,而是对自然天性的控制和桎梏"(第4卷,第494页)。它尤其会对自尊实施越来越大的调控。因为和感觉联系在一起,自尊里面有一种给人最强烈的愉悦的情感,这就是被爱的欲望。被他人羡慕、爱和需要,是能满足自尊的最大的愉悦,而且这种欲望和其他的想要得到他人

承认的欲望相比更加容易满足，更加不会对他人造成伤害。而且，在爱的关系之中，自尊得到满足，又会产生对自尊情感的控制，为的是保证自己当得起别人的爱。这样的事情是在娴熟地运用自尊情感和想象力的时候才有的。在《爱弥尔》里面，老师设计好让爱弥尔爱上一个想象中的理想事物，靠着这个东西，爱弥尔能够正确地感知社会的关系和健全的道德价值：

> 为他描绘的这个东西虚构与否无关紧要；这样的描绘只要让他厌恶那些有可能引诱他的东西就行；要是在看到为他作的比较之后他觉得自己想象的东西好过自己看见的东西就行……为他描绘出想象的东西，我就主导了比较这件事情，因而很容易地防止这个年轻人对真实的东西生出虚幻的认识。（第 4 卷，第 656 页）

价值不是由从大脑里面的一种自然秩序推导出的一类客观标准确定的。理想的东西存在于想象之中，而理想事物的基础就是有助于社会维护个人生存的所有东西。这么说来，成为爱弥尔智慧基础的东西不是对人际关系作的审慎的判断，而是想象之中的理想事物。只有在自尊的情感，也就是想要出人头地的欲望之水得到很好的疏导，流向由想象唤起的高尚理想之时，相对于他人评价自我价值的欲望才能够得到最好的满足。

卢梭的评述里面又有了古典学者描绘的道德生活的浓厚色彩，但却没有欲望和道德生活要求的义务之间的冲突。爱弥尔理解自己的道德义务不同于霍布斯时代的市民，也不同于基督徒不能兼顾欲望和道德上的顺从。爱弥尔的灵魂里没有欲望和义务的冲突，因而保持灵魂单一的工作完成了。这里的解决办法和伊甸园里的不同，因为这里没有恐惧、羞耻、引诱或欺骗动机等等问题。而且，性欲也成为正当的东西，成为道德的自然基础。现在，急于求成或者好高骛远的念头都由一种意志行为压制下来，而这种意志行为源于人希冀达到的想象中的理想目标。人按照自己的理想生活，控制住自己的欲望，遵守自己制定的法律。人不会不兼顾达成自己的欲望和满足他人的期待，而会找来实现自己最大幸福的可能性作为生活的动因。人的理想是自然对人的各种欲望加以限制的标准。卢梭说道，“让环境限制你的欲望吧”。他描述了想象中的理想目标如何控制欲望，而且“告诉他必须训练自己的意志力量”（第 4 卷，第 820 页）。道德控制是人无法摆脱的自然控制的延伸；爱弥尔必须“把自然控

制的法则推及到道德的事情当中"(同上)。道德理想可能不存在于自然状态之下的人的意识之中,但是它表现了对人的原始动因的自然控制,促进了人的自由,而且有益于人的生存。爱给予了人"行为得体的新的理由"(第4卷,第801页)。这里,人意识到自己有能力为善,因为他们能够控制自己的本性做有道德的人。以前,人为善却不知道有道德:

> 那时,人可能不需要克服什么就可以去做自己天性指引去做的事情,因而也恐怕十分善良却不知有什么道德。他们那时做的可能不是有道德的事,而现在呢,人知道如何为善,却需要克服自己的欲望。现在有了秩序,人们就遵守秩序并且热爱秩序。(第4卷,第858页)

有女性满足自己的欲望,有女性分享自己的理想,男性的道德力量也就创造出来。女性在逗起男性的欲望时激发男性的力量,因而也就唤起了男性相对于他人评价自我价值的自尊情感:

> 激发力量的最好艺术莫过于让它一发不可收拾而又加以抵制。这样,自尊和欲望携起手来,让一个人得到因另一个人帮助而得到的胜利。(第4卷,第694页)

理想目标一经达到,自尊就得到了满足:"款款软语夸奖和鼓动他的自尊,而在旁的人却只有说话的人自己"(第4卷,第806页)。理想让人的自我赞许情感活了起来,而它又极大地满足了自尊。

在引领人走向道德生活方面起很大作用的要素就是这种情感。既然理性没有活跃起来,而且也不能限制住欲望,就必须让一种主要的情感取代欲望。自尊衍生了道德行为,因为信奉道德只是那种情感的一个特例。人想要出人头地,也需要得到赞许,而这种欲望和需求维持下来不会损害其他的欲望,也不会仰赖它们的认可。考虑到得到赞许的需求有一定的伸缩性,我们可以对这种需求进行内部整合,这样,人借以作自我评估的道德标准就可以从自身内部产生。由想象激发的理想调动起来缓和了各种欲望。道德行为现在出自对自我赞许的喜爱。卢梭利用自尊的情感向学生灌输审视自我的意识:"我看让他成为他自己的竞争者没有问题……他会想到要战胜他自己"(第4卷,第454页)。美德是对自尊的夸

奖，因为自我控制带来了在尊严和荣誉方面的自我赞许。这样一个人的荣誉感和他人的看法没有联系，而只是和一个人心头存有的关于自我的看法有关。这一项美德要比留心他人对自己的看法来得高尚；它是一种审视自我的美德，一种崇高的自私品质，可以用了来调和人的天性。能够自我控制的人不会去做在自我评价时会降低身份的事情。可敬的事情是人作为评判自我的人愿意去做的事情。人的自尊爱去考虑人身上的各种完善美德，还会热切地去寻找夸奖自己的东西。认为自己配得上去做道德的事情，也配得上得到他人爱的人就成为更有道德的人。美德有其吸引力，是在夸奖自尊之时；之所以要夸奖，是因为可以带来自我赞许的愉悦。现在，自尊的情感指向了道德的行为，也就得到道德的限定和一种确定的形式。这里就可以找到解决自尊问题的办法。

这里也可以找到克服自尊的最颓废的情感，也就是压制意志的办法。在《理想国》里面，柏拉图把那种意志当作是对人的勇猛之力的一种自然控制的结果，而且他的应答就是要利用那种意志去取得建立一个共和国的声名和荣耀。在卢梭眼里，那种意志是非自然的东西，可以将它引向家庭的私己生活之中，让它倾覆过来变成崇高的自私品质。人热爱灌满亲情和友情的私己生活，这就把愉悦和公正放在了一处。人爱自己是确保人有道德地行为处世的最大动机。现在，不是完善人的心灵使之变得高尚，而是让陶醉在爱中的人自我控制成为道德新的基础。所以说，道德成为让爱的劳作成果重归原主的东西。人不必超越自己有欲望的本性而做个有道德的人，因而对情感进行调控已经成为产生道德行为的主要手段。卢梭利用自然的情感创造出一个道德的人："……我们须永远从自然本身取来控制自然的适当工具"（第4卷，第654页）。不过，这也就是说，古典时期记载的美德现在已起了实质的变化。那时列下的美德和美德的顺序——智慧、公正、勇敢和节制反映的是对心灵里面互为区别又井然有序的各个部分的控制。卢梭认为，这样的描述不再有意义，因为人的身体里有各种各样的欲望，这会限制道德上的完善程度。人的活力可由恐惧来疏导，由自尊的情感和想象的能力来完善，但是它们以家庭生活里面简单而朴实的美德为形式表现出来。爱和亲密的情感产生人所需要的所有美德：得体、忠诚、热爱家庭、人道、清洁、谦逊和感性。

最后，卢梭对恐惧和自尊做的心理分析基于如下这个观点：熟练地调控人的各种基本欲望可以创造出一个道德的世界，因为这些欲望是人的行为的定性要素。人性控制实质上类似于宇宙的自我控制。自然界的要

素是力;物质受制于运动法则。在最初出现混乱和发生了"偶然原因"导致的"很多事故"以后,各种粒子自我安排,形成了现在展示在我们眼前的有序的世界。偶然间,这种秩序还会被自然界出现的变化扰乱,如里斯本大地震之类。以此类比,人的意识的要素是身体的感觉能力,而这种活跃的要素受制于愉悦和痛苦法则。初始时有过混乱和很多的错误,但是最终各种的感觉、情感、感情都置于秩序之中,而对人的幸福的控制也变成了一件自我意识指导的事情。人的情感就是人的全部本性,因为不存在自然的、独立的理性,在人的意识里也不存在要从事道德或者理性活动的天性。一位哲学家—立法者会让意识达至自然的完善状态,因此会帮助意识实现自然的潜能,而对他的理性分析的说教依靠的哲学,卢梭予以了否定。上帝的爱、上帝的援手是以前在扼杀由自爱而来的情感方面少不得的东西,而现在也没有了意义。

不过,卢梭还是认为,只靠个人的力量不能获得幸福。现在是教育家而不是哲学家和牧师来取代上帝的位置。上帝的援手和训诫有不灵之处(因为它们让人变得要么奴颜婢膝,要么颐指气使),可由教育家运用心理学来产生有效力的道德。这样一来,人性中已经没有了什么自然的道德能力、精神的渴求或者限度。现在教育家完全负责对人灌输道德。人的意识再也不是有序的现象,因为不存在一个先天的增长趋势,也不存在永在或与上帝的关系。情感的无序,现在已经认为是人的意识的正常特征,因此教育家发挥的作用大大地增加了。

既然人性是情感的一个无序的网络,教育家发挥的作用就应该是提供适当的条件,让情感活动产生有益的结果。感知活动和意识里感受愉悦和痛苦的活动现在由教育家来指导和利用。认识到人的本质是可以塑造的,这就意味着人的本质可以通过审慎地调控人的各种基本情感来建构。这是一项创新,如同政治学里已经由马基亚维利开始的创新。他称颂立国者采用大胆而又审慎(美德)的手段建立新的秩序:

> 看看他们的活动和生平,我们就会发现,命运给予他们的只有机会,而这却给他们一堆材料,他们可以拿自己喜欢的各种形式把材料组织起来。[1]

[1] 见马基亚维利,《君主论》,第6章,第33页。

从此以后，调节情感而不是形成性格会成为道德教育的技艺。强调教育家或立法者的意志，把他们看作建立行为准则的主导力量，将会否定存在或否定可以达到超验境界的观念。从此以后，政治学者可以谈论“人的行为”而非“人的性格”，而且可以看到自己发挥的作用是建立秩序，而非帮助培养各种自然的能力。

以上观念是否会造成滥用的严重危险，使得自由、尊严和隐私完全归于消灭，以实现强加的、想象中的理想，这个问题还没有答案，可以讨论。卢梭认为，这样的理想就是自由，而道德的限制就是绝对的善的境界。然而，卢梭不曾想过，这句话是否能够证明这样的理想选择是正确的。本世纪的一些政治活动提醒我们，一旦和邪恶的目的联系起来，心理操纵活动极具诱惑和危险。教育家的介入和操纵活动（他们的活动附带地也满足了他们自己的自尊）并非接受者考虑好的和意识到的事情。理想不可凭借自然的愿望和限制创造出来，从而完全通过调控熟练培育的情感强加到人身上。在这样的认识上，人们会问，这是否给予了专家太大的权力，而他们的自我批评精神和责任心并没有超过相当有限的“有效”目标的要求。这种“自我操纵”活动的接受者没有严格的理性思维和深入思考的能力，不可能了解其他活动。他们的能力受到控制，只能用于审视自我，而且是按照教师教授的方法，把自己和想象的理想联系起来审视自我。卢梭的心理分析为现代的行政管理和行为调控奠定了基础，尽管他本人不断地提出人的终极的善的问题。这些问题或许又得在运用现代心理学的过程中再次提出来。

古典作品研究

贾谊《新书》与《左传》关系考辨

潘铭基

一、前人论评贾谊与《左传》之关系

1. 贾谊与张苍

贾谊（前200－前168），洛阳（今河南洛阳东北）人，西汉初人。贾谊著述，今可考者，以《新书》为首。今考与贾谊《新书》互见之周秦两汉典籍甚众，如《鬻子》、《诗》、《左传》、《国语》、楚简本《缁衣》、《战国策》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《韩诗外传》、《春秋繁露》、《毛传》、《史记》、《文子》、《礼记》、《大戴礼记》、《新序》、《说苑》、《古列女传》、《汉书》、《前汉纪》、《论衡》、《孔子家语》等。其中有关贾谊左氏学之讨论，学者每就其与张苍之关系立说。

张苍，阳武人，好书律历，秦时官至御史，主管四方文书。汉兴，高祖刘邦封张苍为北平侯，及后迁为丞相。世言其修《左传》及传授贾生。如宋人叶梦得（1077－1148）《春秋考》卷三云：

> 《左氏》初无师，张苍、贾谊但传其书，亦未必尽见其全，至鲁共王所得始备。[1]

[1] 见［宋］叶梦得：《春秋考》，载《四库全书》（上海：上海古籍出版社，1987），卷3，页26a。

又宋人魏了翁(1178-1237)《春秋左传要义》卷首云：

前汉传《左氏》者，有张苍、贾谊、尹咸、刘歆，后汉有郑众、贾逵、服虔、许惠卿之等各为诂训。[1]

又近人刘师培(1884-1919)《经学教科书》言及两汉春秋学之传授云：

两汉之初，传《春秋》者有左氏、公羊、谷梁、邹氏、夹氏五家，邹氏无师，夹氏无书。惟贾谊受左氏学于张苍，世传其学，至于贾嘉(谊之孙)。[2]

又日人狩野直喜(1868-1947)《春秋研究》云：

左传は左丘明より曾申、吴起、吴期、铎敍、虞卿、荀子に传はり、汉に至り张苍、贾谊など此の学を传ふ。[3]

又今人王更生《贾谊春秋左氏承传考》云：

西汉刘向条《别录》，首明《春秋》传授次第；班固传《儒林》，言北平侯张苍及梁太傅贾谊、京兆尹张敞、太中大夫刘公子，皆修《左氏传》，而列贾谊于张苍之后，其承传关系，于焉可见。[4]

又云：

贾谊之传《春秋》也，承荀卿、张苍之授业，开刘歆、贾护之先河。[5]

---

[1] 见[宋]魏了翁：《春秋左传要义》，载《四库全书》(上海：上海古籍出版社，1987)，卷首，页1a。

[2] 见刘师培《经学教科书》，载《刘申叔遗书》(南京：江苏古籍出版社，1997)，第1册，页8a，总页2078上。

[3] 见[日]狩野直喜：《春秋研究》(东京：みすず书房，1994)，页33。

[4] 见王更生：《贾谊春秋左氏承传考》，《孔孟学报》35(1978)，页135。

[5] 见王更生：《贾谊春秋左氏承传考》，页135。

可见叶梦得、魏了翁、刘师培、狩野直喜、王更生等，或谓张苍与贾生各为《左氏训诂》，[1]或谓贾生师承张苍，持论各异，究其所以，盖因学者所言或本《汉书·儒林传》，或本《经典释文·序录》，或本《隋书·经籍志》。班固《汉书·儒林传》云：

> 汉兴，北平侯张苍及梁太傅贾谊、京兆尹张敞、太中大夫刘公子皆修《春秋左氏传》。谊为《左氏传》训故，授赵人贯公，为河间献王博士，子长卿为荡阴令，授清河张禹长子。[2]

此处具言张苍与贾谊同修《左传》，未有言及二人有否师徒关系。班固《汉书》撰于东汉，微为近古，其说最为可信。至若再言贾谊授贯公，贯公授贯长卿，贯长卿授张禹长子等，一则各人均无《左传》著作传世，二则并无其它证据说明各人之《左传》学乃由贾谊所传，因而难以论定贾谊尝传授《左传》。

及后《梁书·刘之遴传》载梁武帝《答刘之遴诏》云："张苍之传《左氏》，贾谊之袭荀卿。"[3]同样未言贾生曾受学于张苍，仅谓贾生尝因袭荀卿。至唐人陆德明(556－627)《经典释文·序录》则云：

> 左丘明作传，以授曾申，申传卫人吴起，起传其子期，期传楚人铎椒，椒传赵人虞卿，卿传同郡荀卿名况，况传武威张苍，苍传洛阳贾谊，谊传至其孙嘉。[4]

---

[1] 今《汉书·艺文志·六艺略》"春秋类"有《张氏微》十篇，学者据此以为乃张苍所为《训诂》。刘师培《左盦集·左氏学行于西汉考》："张苍既献其书，复作历谱五德。又作《张氏微》十篇，以授贾谊。"(见《左盦集》，载《刘申叔遗书》，卷2，页8b，总页1216下。)刘氏所言可参。

[2] 见《汉书》，卷88，页3620。

[3] 见[唐]姚思廉撰：《梁书》(北京：中华书局，1973)，页574。又《南史·刘之遴传》亦云："张苍之传《左氏》，贾谊之袭荀卿。"(见[唐]李延寿撰：《南史》(北京：中华书局，1975)，页1251。)

[4] 见[唐]陆德明撰：《经典释文》(北京：中华书局，1983)，序录，页26b，总页13。

据陆德明《序录》所言，张苍、贾谊并非同修《左传》，其实乃师徒关系。[1] 唐初长孙无忌[2]等奉诏撰《五代史志》，书成后编入《隋书》，《经籍志》即其中一部。《隋书·经籍志》亦谓贾谊曾修撰《左传》：

> 《左氏》，汉初出于张苍之家，本无传者。至文帝时，梁太傅贾谊为训诂，授赵人贯公。[3]

《隋志》谓《左氏》本出于张苍之家，后无传者，至汉文帝时，贾谊为之训诂。《隋志》虽未如《经典释文·序录》清楚标明"苍传洛阳贾谊"之授受源流，然其意盖亦如此。陆德明生于隋卒于唐世，卒年在贞观四年(630)，是以《释文》之撰，必早于此。[4] 贞观十五年(636)，于志宁、李淳风等奉诏撰《五代史志》，至显庆元年(656)由长孙无忌上进，故《隋书·经籍志》之成书，当在《经典释文》之后。《隋志》编撰者或及见《释文》，然亦仅言贾生尝为《左传》训诂，未言贾生传张苍之学，然则长孙无忌于德明所言，亦有怀疑，是以后世学者若单凭《经典释文》所言推论贾生、张苍师承关系，实有未安。

再者，贾谊即使学习《左传》，亦不可能传自张苍。据《史记》、《汉书》本传载：贾谊，洛阳人，年十八，河南守吴公召至门下。文帝元年(前

1　刘向《别录》云："左丘明授曾申，申授吴起，起授其子期，期授楚人铎椒。铎椒作《抄撮》八卷，授虞卿；虞卿作《抄撮》九卷，授荀卿；荀卿授张苍。"(刘向《别录》早佚，此条乃姚振宗据孔颖达《春秋左传正义·序》辑入。见[汉]刘向撰、[清]姚振宗辑：《七略别录》(北京：北京图书馆出版社《古籍丛残汇编》据快阁师石山房丛书本影印，2001)，别录佚文，页2a) 可见《经典释文》有关《左传》之传授系统，盖本诸《别录》。惟此段《别录》所言授受源流，未及汉世，则张苍有否授《左传》予贾谊，亦未可知。

2　唐贞观三年，诏魏征、颜师古、孔颖达、许敬宗等同修《隋书》，包括帝纪五篇，列传五十篇。十五年，又诏于志宁、李淳风、韦安仁、李延寿等同修《五代史志》，共十志三十卷。显庆元年五月，长孙无忌等上进，诏藏秘阁。后又编第入《隋书》。是以《隋书·经籍志》之撰者，题长孙无忌。说参《宋天圣二年隋书刊本原跋》，载[唐]魏征、令狐德棻撰：《隋书》(北京：中华书局，1973)，页1903。

3　见《隋书》，卷32，页933。

4　陆德明《经典释文》始撰于陈朝时期，《经典释文·序录》云："癸卯之岁，承乏上庠，循省旧音，苦其太简。况微言久绝，大义愈乖，攻乎异端，竞生穿凿。不在其位，不谋其政，既职司其忧，宁可视成而已。遂因暇景，救其不逮，研精六籍，采摭九流，搜访异同，校之苍雅，辄撰集五典、《孝经》、《论语》及老、庄、《尔雅》等音，合为三帙三十卷，号曰《经典释文》。"(见《经典释文》，序录，页1b，总页1上)癸卯年即陈后主至德元年。《四库全书总目》以为陈朝末年，陆德明只及弱冠，未必能撰此巨著。大概《经典释文》只是草创该时，经过多年以后方能成书。

179），征为博士，贾生此时方离开洛阳，赴任长安。张苍于吕后八年（前180）为御史大夫，文帝四年（前176）“丞相灌婴卒，张苍为丞相”。[1] 贾谊本传谓年十八而通《诗》《书》，诵诸子百家之言，即使学习《左传》亦不必传自张苍矣。再者，张苍以为汉当继秦水德，色尚黑；贾谊则谓改正朔，易服色，色尚黄，数用五，持见亦有所不同。[2] 由是观之，贾谊当非张苍弟子，前人谓贾生师事张苍，其说皆有未备。[3] 徐复观《中国经学史的基础·西汉经学史》云：

> 因《左氏传》自战国中期后流行甚广，传习者多，所以《汉书·儒林传》对汉初张苍、贾谊、张敞、刘公子等“皆修《春秋左氏传》”，而未着其所受，且四人间更没有传承关系。[4]

徐氏所言甚是。张苍与贾谊于《左传》传授并无承传关系。蔡廷吉《贾谊研究》云：“贾谊之习左氏，不必传自张苍，否则汉书儒林传不应略其传授关系。”[5] 蔡氏所言良是，可见贾谊师承张苍之说，其实并不足信。

2. 贾谊《春秋左氏传训诂》

班固《汉书·儒林传》谓贾谊「为《左氏传》训故」，后世学者亦多本《汉书》，以为贾谊尝作《左传》训诂，如刘师培《左盦集·左氏学行于西汉考》云：“谊作《左氏传训故》，遗说具见《贾子新书》。”[6] 惟细读贾谊《新

---

1 见《史记》，卷96，页2680。

2 说参徐复观：《贾谊思想的再发现》，载《两汉思想史（卷二）》（台北：台湾学生书局，1976），页121－122。

3 学者每谓贾谊师承张苍，更以为贾谊乃荀卿之再传弟子。丁毅华《荀子、贾谊礼治思想的传承》即以直线之传承关系，表示贾生与荀卿之学术渊源：

荀卿 → 李斯 → 吴廷尉 → 贾谊

〔见丁毅华著：《荀子、贾谊礼治思想的传承》，《天津师大学报》6（1991），页33。〕用“直线关系”以言汉代经学之传承历史，未必可信。徐复观云：“后人常以五经博士出现以后的师承家法的情形，加在以前的经学传承上去，每经都安放一条直线单传的系统，一若每代只有一人传习，这都是出于傅会而非常不合理的。”又云：“研究汉代经学史，应首先打破五经博士出现以后所伪造的传承历史。”（见《两汉思想史（卷二）》，页121及页122。）是以丁氏所列贾生师承关系，未可尽信。

4 见徐复观：《中国经学史的基础》（台北：台湾学生书局，1982），页184。

5 见蔡廷吉：《贾谊研究》（台北：文史哲出版社，1984），页11。

6 见刘师培：《左盦集》，载《刘申叔遗书》，卷2，页8b，总页1216下。

书》，又可见其与《左传》多有未合，则贾谊有否撰《左氏传》训诂，亦属疑问。汪中（1745－1794）《贾谊新书序》即尝质疑贾谊《新书》与《左传》是否相合。汪中《贾谊新书序》云：

> 其书述《左氏》事，止《礼容篇》叔孙昭子一条。《先醒篇》言宋昭公出亡而复位，虢君出走，其御进酒食及枕土而死；《耳痹篇》言子胥何笼而自投于江；《谕诚篇》言楚昭王以当房之德复国，皆不合《左氏》。《审微篇》言晋文公请隧，叔孙于奚救孙桓子；《春秋篇》言卫懿公喜鹤而亡其国；《先醒篇》言楚庄王与晋人战于两棠，会诸侯于汉阳，申天子之禁，皆与《左氏》异同。[1]

汪中列出贾谊引春秋史事与《左传》说有相异者，所言极是。今考诸贾谊《新书》，其中述及春秋史事与《左传》说多相异，是以刘逢禄（1776－1829）《春秋左氏传考证》云：

> 盖贾生之学，疏通知远得之《诗》、《书》，修明制度本之《礼》，非章句训故之学也。其所著述五十八篇，《大都篇》一事，《春秋篇》九事，《先醒篇》三事，《耳痹篇》一事，《谕诚篇》一事，《退让篇》二事，皆与《左氏》不合。惟《礼容篇》一事似采《左氏》，二事似采《国语》耳。[2]

可见贾谊《新书》诸篇所载春秋史事，除《礼容篇》有一事似直采《左传》外，他皆不见《左传》。[3] 然则贾谊生于汉初，其时近古，所用春秋史事，亦不必采《左传》。盖其时学术风尚自由，经学亦未定于一尊，且贾谊年十八即以诵《诗》属《书》闻于郡中，又颇通诸子百家之书，“非章句训诂

---

① 见汪中《贾谊新书序》，[清]汪中撰：《述学》（台北：台湾商务印书馆据无锡孙氏藏汪氏刻本缩印，1967），内篇，页19上。

② 见[清]刘逢禄撰：《左氏春秋考证》（台北：艺文印书馆《皇清经解春秋类汇编》第二册据清咸丰10年皇清经解补刊本影印，1995），卷2，页8a，总页1466下。

③ 章太炎《春秋左传读叙录》尝批驳刘逢禄，并以为贾谊乃《左传》学者。[详见章太炎：《春秋左传读叙录》（台北：文史哲出版社，1984），页841。]惟钱玄同《左氏春秋考证书后》云：“一九〇八，从吾师章太炎先生受声韵训诂之学，见到太炎师的《春秋左传读叙录》之稿，专对刘书攻击，心窃怀疑，再取刘书细读，终不敢苟同太炎师之说。”[见钱玄同：《左氏春秋考证书后》，载《古史辨》5（1935），页4。]大抵刘逢禄所言较为有理，今从刘说。

之学”。是以汪之昌(1837－1895)《贾子新书书后》以为贾生所言虽与《左传》不类,惟“尤足见其广征博引,异于株守一先生之说者”。[1]

贾谊《新书》所载春秋史事,与《左传》说多相异。“训诂”重在训解字词之义,较为零碎。今考贾谊《新书》所载春秋史事,即其事与《左传》大体相同,亦终是袭用《左传》,而非训解《左传》。是以学者若以为贾谊引用春秋史事,即是训解《春秋》,因而有《春秋左氏传训诂》一书,其说皆误。班固《汉书·儒林传》谓贾谊有《左氏传》训诂,然而《艺文志》、贾谊本传、以至历代书志均未载,惟清人姚振宗《汉书艺文志拾补》予以补录。[2] 然而姚氏亦只据《汉书·儒林传》、《经典释文·序录》、《隋书·经籍志》等为说,未有贾谊尝为《左传》训诂之明证。

王兴国《贾谊评传》据贾谊曾受学于张苍,因得“贾谊又是荀子的再传弟子”[3]之说,若贾谊根本未有学于张苍,则王说成疑。此外,唐晏《两汉三国学案》以贾生为《左传》学者,[4]并引《新书·审微》两段证之,惟《审微篇》言晋文公请隧,叔孙于奚救孙桓子,虽谓事见《左传》,然其中亦与《左氏》多有不合,则唐晏所言亦未可信。王耕心《贾子次诂》云:“贾子尝受《左氏春秋》,见《汉书·儒林传》及《经典释文》,而内篇书无其说。《史记·日者传》又谓贾子尝游于司马季主,而本传无其说。两事殆出附会,皆不足信。”[5]王说当是。

二、《左传》与贾谊《新书》所记春秋史事比较

班固(32－92)《汉书·贾谊传》引刘向(前77？－前6?)云:

> 贾谊言三代与秦治乱之意,其论甚美,通达国体,虽古之伊、管未能远过也。使时见用,功化必盛。为庸臣所害,甚可悼痛。[6]

---

① 见[清]汪之昌撰:《青学斋集》(新阳:青学斋,1931),卷23,页3a。

② 见[清]姚振宗:《汉书艺文志拾补》,载《二十五史补编》(北京:中华书局,1956),页17,总页1451。

③ 见王兴国:《贾谊评传》(南京:南京大学出版社,1992),页2。

④ 见[清]唐晏撰:《两汉三国学案》(北京:中华书局,1986),卷9,页448。

⑤ 见[清]王耕心撰:《贾子次诂》(上海:上海古籍出版社据复旦大学图书馆藏清光绪王氏龙树精舍刻本影印,1995),卷16,页7a。

⑥ 见[汉]班固撰、[唐]颜师古注:《汉书》(北京:中华书局,1962),卷48,页2265。

刘向以为贾谊(前 200 – 前 168)论上古治乱之道,可媲美伊尹、管仲,倘为时君任用,功亦大矣。质言之,贾生论三代与秦政事,皆可为后世君王法程。今考贾谊《新书》多载上古政事,其中以春秋史事居多,如下文"表一"胪列诸事。盖亦用以劝导时君,以史为鉴。

《左传》本名《春秋左氏传》、《左氏春秋》。《汉书·艺文志》云:

> "古之王者世有史官,君举必书,所以慎言行,昭法式也。左史记言,右史记事,事为《春秋》,言为《尚书》,帝王靡不同之。"[1]

《左传》主在记事,申明《春秋》经义。《国语》所记史事,与《左传》每有相同,因称《国语》为《春秋外传》。[2] 班固云:"孔子因鲁史记而作《春秋》,而左丘明论辑其本事以为之《传》,又纂异同为《国语》。"[3]后世学者于《左传》、《国语》之作者多有争论,或谓二书皆左丘明所撰,或谓《国语》乃后人据《左传》分国编撰而成,或谓先有《国语》,《左传》乃后世好事之徒采撰相关史事而成。关于《左传》、《国语》之真伪,以至作者问题,前人多有论之,此处不赘。总之,二书所记自为春秋史事,当为西汉初年贾生及见,故贾谊书中有用其说,亦不足为奇。

兹编之撰,先欲梳理前人关于贾谊与《左传》之讨论,包括贾谊有否师事张苍,以及贾谊《左氏传训诂》等问题。继而利用文本对读,以探讨贾谊《新书》与《左传》之因袭关系,从而证成前人论说。

王更生《贾谊春秋左氏承传考》只论及贾谊对春秋左氏之传授,未及仔细对读贾谊《新书》与《左传》,实未餍人意。[4] 考贾谊《新书》所记春秋

---

[1] 见《汉书》,卷 30,页 1715。

[2] 韦昭《国语解·叙》云:"昔孔子发愤于旧史,垂法于素王,左丘明因圣言以摅意,托王义以流藻,其渊原深大,沉懿雅丽,可谓命世之才,博物善作者也。其明识高远,雅思未尽,故复采录前世穆王以来,下讫鲁悼、智伯之诛,邦国成败,嘉言善语,阴阳律吕,天时人事逆顺之数,以为《国语》。其文不主于经,故号曰《外传》。"见[三国]韦昭:《国语解·叙》,载《国语》(上海:上海古籍出版社,1978),页 661。可见韦昭注解《国语》,亦以此书为《春秋外传》。

[3] 见《汉书》,卷 62,页 2737。

[4] 王更生《贾谊春秋左氏承传考》只论及贾谊对春秋左氏之传授,未有对读贾谊《新书》与《左传》,更谓"贾谊引春秋与左氏多不合"(见《贾谊春秋左氏承传考》,页 141),则何可谓贾生有传《左氏》之学?是以王说多有未备。

史事，约共二十三条，[1]下表胪列《新书》与《左传》、《国语》互见部分。

表一：

	贾谊《新书》所记春秋史事	《左传》出处	《国语》出处[2]
1	1.7《大都篇》言楚灵王问范无宇事	《左传·昭公十一年》	
2	2.4《审微篇》言周襄王出逃	《左传·僖公二十四年》	
3	2.4《审微篇》晋文公请隧	《左传·僖公二十五年》	
4	2.4《审微篇》叔孙于奚请曲县繁缨	《左传·成公二年》	
5	5.1《傅职篇》言傅人之道		《国语·楚语上》
6	6.2《容经篇》解释《诗·邶风·柏舟》	《左传·襄公三十一年》	
7	6.3《春秋篇》言楚惠王食寒菹得蛭		
8	6.3《春秋篇》卫懿公喜鹤亡国	《左传·闵公二年》	
9	6.3《春秋篇》邹穆公以粃换粟		
10	6.3《春秋篇》楚王欲淫邹君		

① 上文谓贾生所言春秋史事共二十一例，而今所谓二十三例者，因《新书》中有两段文字因袭《左传》、《国语》，而又并非史事。

② 有关贾谊《新书》与《国语》之关系，拟另文讨论。

11	6.3《春秋篇》晋文公出畋遇蛇		
12	6.3《春秋篇》齐桓公割地归燕		
13	6.3《春秋篇》孙叔敖遇两头蛇		
14	7.1《先醒篇》言楚庄王围宋伐郑	《左传·宣公十一年》至《左传·宣公十四年》	
15	7.1《先醒篇》宋昭公出亡至境	《左传·文公十六年》	
16	7.1《先醒篇》虢君骄恣亡身	《左传·哀公十一年》	《国语·楚语上》
17	7.2《耳痹篇》言伍子胥助吴伐楚	《左传·昭公二十年》、《左传·定公四年》、《左传·哀公十一年》	《国语·吴语》。
18	7.3《谕诚篇》言楚昭王因当房之德而复国		《国语·楚语下》
19	7.3《谕诚篇》昭王战中取屦		
20	7.4《退让篇》翟使至章华之台	《左传·昭公七年》	《国语·楚语上》
21	10.2《礼容语下》言鲁叔孙昭聘于宋	《左传·昭公二十五年》	
22	10.2《礼容语下》晋叔向聘于周		《国语·周语下》
23	10.3《胎教篇》言蘧伯玉贤而不用		

若取上表所列二十三例，与《左传》细意比对，得知贾谊《新书》与《左传》之关系，约有三端：

2.1 完全因袭：

2.1.1 其中完全因袭《左传》者，首见《新书·礼容语下》载鲁叔孙昭聘于宋一事。兹列二书对读如下：

《新书·礼容语下》与《左传·昭公二十五年》互见表

1 《新书·礼容语下》 鲁叔孙昭聘于宋，
《左传·昭二十五》 叔孙婼聘于宋。

2 《新书·礼容语下》
《左传·昭二十五》
桐门右师见之语，卑宋大夫而贱司城氏。昭子告其人曰："右师其亡乎！君子贵其身，而后能及人，是以有礼。今夫子卑其大夫而贱其宗，是贱其身也，能有礼乎？无礼，必亡。"

3 《新书·礼容语下》 宋元公与之燕，饮酒，乐，
《左传·昭二十五》 宋公享昭子，赋《新宫》。昭子赋《车辖》。明日宴，饮酒，乐，

4 《新书·礼容语下》 昭子右坐，歌终而语，因相泣也。乐祁曰："过哉君！非哀所也。"
《左传·昭二十五》 宋公使昭子右坐，语相泣也。

5 《新书·礼容语下》 已而告人曰："今兹君与叔孙其皆死乎！吾闻之：
《左传·昭二十五》 乐祁佐，退而告人曰："今兹君与叔孙其皆死乎！吾闻之：

6 《新书·礼容语下》 "哀乐而(哀乐)〔乐哀〕，皆丧心也。"
《左传·昭二十五》 "哀乐而乐哀，皆丧心也。"

7 《新书·礼容语下》 心之精爽，是谓魂魄。魂魄已失，何以能久？
《左传·昭二十五》 心之精爽，是谓魂魄。魂魄去之，何以

能久?[1]

8 《新书·礼容语下》"且吾闻之,主民者不可以偷,偷必死。今君与叔孙其语皆偷,死日不远矣!"居六月,宋元公薨,间一月,叔孙婼卒。[2]

《左传·昭二十五》

由上可见,贾谊大抵因袭《左传·昭公二十五年》,其间所记虽或稍有异同,仍当本自《左氏》。杨伯峻《春秋左传注》云:"《新书·容经语下篇》亦叙此事,而于宋元公与叔孙婼之死期不与《春秋经》、《传》合,盖贾谊误记。"[3]即使此文《左传》与《新书》所言相近,惟二书记宋元公与叔孙婼死期相异,可知贾谊亦尝参考他书,方始为文。

《新书·礼容语下》鲁叔孙昭聘于宋一事,互见《左传》,章太炎《春秋左传读》亦有以《新书》对校《左传》。《春秋左传读》云:"昭二十五年:'魂魄去之。'《贾子·礼容语下》述《传》作'魂魄已失'。案:《荀子·致士》云:'夸诞逐魂。'此'魂魄去之'之说也。"[4]由此可知二书文字互见,章太炎以《新书》校理《左传》,其说可参。

2.1.2 刘师培《左盦外集·汉代古文学辨诬·五论西汉初年学者多治古文学》:"《容经》所言明君在上一节,本于北宫文子论威仪之语。其词咸本于《左传》。"[5]章太炎《春秋左传读》云:"襄三十一年:'《卫诗》曰:"威仪棣棣,不可选也。"言君臣、上下、父子、兄弟、内外、大小皆有威仪也。'麟案:《贾子·容经》'古者圣王'章,与此大同。"[6]杨伯峻《春秋左传注》云:"贾谊《新书·容经篇》亦有此类语,盖因《传》文而略变。"[7]二人所言皆是,可见贾谊《新书·容经》大抵袭用《左传·襄公三十一年》。贾谊《新书·容经》引《诗·邶风·柏舟》并释之云:

---

1 见《春秋左传正义》,载[清]阮元校刻:《十三经注疏》(北京:中华书局,1980),卷51,页404,总页2106下。

2 见刘殿爵教授编:《贾谊新书逐字索引》(台北:台湾商务印书馆,1996),卷10,页71。

3 见杨伯峻:《春秋左传注》(北京:中华书局,1981),页1456。案:杨伯峻言《新书·容经语下篇》与《左传》此段同,其实"容经语下篇"者,当为"礼容语下篇"之误。

4 章太炎,《春秋左传读·昭公篇》,页689。

5 见刘师培:《左盦外集》,载《刘申叔遗书》,卷4,页18a,总页1382下。

6 章太炎:《春秋左传读·襄公篇》,页574。

7 见《春秋左传注》,襄公三十一年,页1195。

> 夫有威而可畏谓之威，有仪而可象谓之文，富不可为量，多不可为数，故《诗》曰："威仪棣棣，不可选也。"棣棣，富也；不可选，众也。言接君臣、上下、父子、兄弟、内外，大小品事之各有容志也。[1]

贾说实本《左传·襄公三十一年》卫侯与北宫文子之对话：

> 公曰："善哉！何谓威仪？"对曰："有威而可畏，谓之威。有仪而可象，谓之仪。君有君之威仪，其臣畏而爱之，则而象之，故能有其国家，令闻长世。臣有臣之威仪，其下畏而爱之，故能守其官职，保族宜家。顺是以下皆如是，是以上下能相固也。《卫诗》曰：'威仪棣棣，不可选也。'言君臣、上下、父子、兄弟、内外、大小皆有威仪也。"[2]

《左传》"有威而可畏，谓之威"，贾生作"夫有威而可畏谓之威，有仪而可象谓之文"；《左传》"《卫诗》曰：'威仪棣棣，不可选也'"，贾生作"故《诗》曰：'威仪棣棣，不可选也'"；《左传》"言君臣、上下、父子、兄弟、内外、大小皆有威仪也"，贾生作"言接君臣、上下、父子、兄弟、内外，大小品事之各有容志也"。可见贾谊此处说《诗》大抵引申北宫文子之词。其中词句与《左传》同，可见贾生亦尝参诸《左传》。[3] 若谓此即贾谊训解《左传》之证，亦不足信，因贾谊只是全段抄录《左传》文字，并没有为《左传》原文作训解。

2.2 同记一事而所载有别：

贾生言春秋史事，因袭《左传》文字者仅有以上二例。至于其它春秋史事，贾生所言有与《左传》故事相近者，惟所记略有不同，《新书》与《左传》并无重文关系。可见贾生即使引用《左传》，亦旨在言其史事，并非旨

---

① 见《贾谊新书逐字索引》，卷6，页44。

② 见《春秋左传正义》，载《十三经注疏》，卷40，页314，总页2016中。

③ 贾谊《新书·容经》于此段文字亦引《诗·邶风·柏舟》。陈乔枞《鲁诗遗说考》、王先谦《诗三家义集疏》等以为贾谊时惟有《鲁诗》，则贾谊《新书》所引《诗》，皆《鲁诗》也。惟《新书·容经》明显因袭《左传·襄公三十一年》而来，且四家诗说起于汉世，《左传》引《诗》焉有四家之分？是以贾谊《新书·容经》此文，实不当以四家诗说区之。陈、王二氏所言待商。关于贾谊说《诗》，详参拙作《贾谊说〈诗〉考》，载《人文中国学报》第九期，页253－280。

在解经。刘殿爵教授云：

> 重见文字大体可分两类，一类是同源的重文，一类是不同源的重文。两者明显不同，不容易混淆。同源重文之间有个别互相不同的异文，甚或有详略之别，但必定可以一字一字相对排比起来。不同源的文字则不然，即使内容无甚差别，文字却无法一字一字排比起来。[1]

今贾谊《新书》所载春秋史事，每与《左传》不合，大抵即刘教授所言之次类。

刘逢禄(1776－1829)《左氏春秋考证》云：

> 其所著述存者五十八篇，《大都篇》一事，《春秋篇》九事，《先醒篇》三事，《耳痹篇》一事，《谕诚篇》一事，《退让篇》二事，皆与《左氏》不合。惟《礼容篇》一事似采《左氏》，二事似采《国语》耳。[2]

刘逢禄言贾谊《新书》少有采用《左传》，如《大都》、《春秋》、《先醒》、《耳痹》、《谕诚》、《退让篇》诸篇皆然，其说是也。又汪之昌(1837－1895)《贾子新书书后》亦云：

> 其述《左氏》事，《礼容篇》叔孙昭子一条，《先醒篇》宋昭公出亡而复位、虢君出走其御进酒食及枕土而死，《耳痹篇》子胥荷笼而自投于江，《谕诚篇》楚昭王以当房之德复国，今《左氏传》并无其文。《审微篇》晋文公请隧、叔孙于奚救孙桓子，《春秋篇》卫懿公好鹤亡国，《先醒篇》楚庄王与晋人战于两棠、会诸侯于汉阳申天子之禁，皆与《左氏传》异同，尤足见其广征博引，异于株守一先生之说者。[3]

汪之昌所言亦与刘逢禄相近，皆谓贾谊《新书》各篇所载春秋史事少与《左传》文字相合，是以所言有别。

---

① 见刘殿爵教授：《秦讳初探》，载《中国文化研究所学报》19(1998)，页251。

② 见《左氏春秋考证》，卷2，页8b，页1466下。

③ 见《青学斋集》，卷23，页3a。

贾谊《新书》屡用春秋史事，大多用以劝谏人君，旨在援引史事为鉴。贾生尝为长沙王太傅及梁怀王太傅，怀王乃文帝少子，爱之，故任贾生为太傅。是以贾谊《新书》亦有载贾生教育梁怀王之篇章，如《先醒篇》以“先醒”、“后醒”、“不醒”之君主为例，说明先醒于国家兴衰存亡之重要，其中所用故事，或据《左传》，可见贾生旨在阐明为君之道，并不专在解释经书。下列六例，事见《左传》，然皆非直取《左传》人文，所言与《左传》略有别异：

2.2.1 贾谊《新书·大都》与《左传·昭公十一年》

案：贾谊《新书·大都篇》言楚灵王问范无宇事，与《左传·昭公十一年》所记有异。贾谊《新书》载楚灵王谓欲大城“陈、蔡、叶与不羹”，《左传》则只“陈、蔡、不羹”，并无“叶”城。顾炎武《左传杜解补正》引“李云沾曰：按《贾谊新书》‘楚灵王问范无宇曰：我欲大城陈、蔡、叶与不羹’，正合四国之数，或是《传》文脱‘叶’字。”[①]又刘师培《左盦集·左氏学行于西汉考》云：“至于四国有叶，(……)尤足补《左传》之缺。”[②]可见《新书》与《左传》所记稍有不同，贾谊所言或可补《左氏》之缺。

又《左传》作“王问于申无宇”，贾谊《新书》则作“范无宇”。洪亮吉《春秋左传诂》云：“《外传》作‘范无宇’。贾谊《新书》同。”[③]可知洪氏亦尝对校勘二书，各存异说。

2.2.2 贾谊《新书·审微》与《左传·僖公二十四年》

案：《审微篇》记周襄王出逃事，与《左传·僖公二十四年》有异。俞樾《诸子平议》云：“周襄王出居于郑，《左传》以为避大叔带也。而此以为逃伯，乃古事相传之异。”[④]钟夏《新书校注》云：“贾生所言古事或与典籍所载不合，相传之异，赖此得存，弥足珍贵，未可以彼非此，俞说甚是。”[⑤]杨伯峻《春秋左传注》亦谓贾谊《新书·审微》此文“与《传》稍异”。[⑥] 三

---

① 见［清］顾炎武《左传杜解补正》，载《四库全书》（上海：上海古籍出版社，1987），卷下，页12b。

② 见《左盦集》，载《刘申叔遗书》，卷2，页8b，总页1216下。

③ 见［清］洪亮吉：《春秋左传诂》（北京：中华书局，1987），卷16，页696。

④ 见［清］俞樾撰：《诸子平议》（台北：世界书局，1991），卷27，页321。

⑤ 见（汉）贾谊撰；阎振益、钟夏校注：《新书校注》（北京：中华书局，2000），卷2，页77。

⑥ 见《春秋左传注》，僖公二十五年，页433。

人所言是也。

2.2.3 贾谊《新书·春秋》与《左传·闵公二年》

案:《春秋篇》记卫懿公喜鹤亡国,与《左传·闵公二年》有异。杨伯峻《春秋左传注》云:"《贾子·春秋》云:'卫懿公喜鹤,鹤有饰以文绣而乘轩者。'则以鹤乘轩车为实有其事,恐不可信。"[1]可知贾谊所言与《左传》有所不同。细考上文,尤其可见贾谊虽援引春秋史事,其意不在解经,仅用以劝勉时君当爱人民而遗忠道。章太炎《春秋左传读》谓"太傅说经,非仅章句也",[2]"章句"近于训解词义,非贾谊之所重,其引用春秋史事,重在以古讽今,劝勉君主。观贾谊先为长沙王太傅,后为梁怀王太傅,其任太傅一职,[3]旨在匡扶其主,多所劝勉,则章氏所言诚是。

2.2.4 贾谊《新书·先醒》与《左传·文公十六年》

案:《先醒篇》言宋昭公出亡而复位。《左传·文公十六年》记曰:"冬十一月甲寅,宋昭公将田孟诸,未至,夫人王姬使帅甸攻而杀之。荡意诸死之。书曰'宋人弑其君杵臼',君无道也。"[4]事与贾谊所言未合。可见二书虽同载史事,内容却可以相去甚远。

2.2.5 贾谊《新书·先醒》与《左传·哀公十一年》

案:《先醒篇》言虢君出走,其御进酒食及枕土而死。据章太炎考证,其事有与《左传·哀公十一年》辕颇事合,又有与《国语》楚灵王事合,未知贾生所本。章太炎《春秋左传读叙录》云:"自古人异事同者,传记所载,何止一端?非必彼此有误,自其情事同耳。"[5]章太炎所言是也。贾谊生于西汉,去古未远,经学未立于一说,贾生博采诸书,掇辑旧闻,实未可非议。

---

① 见《春秋左传注》,闵公二年,页265。

② 见章太炎:《春秋左传读》(台北:文史哲出版社,1984),页221。

③ 案:太傅一职始置于周代,用以辅弼天子治理天下。秦代废此官,至汉复置 《正代职官表》卷67有载。"太傅"于贾谊之时等同于"太子太傅",乃辅导太子之官。贾谊历任长沙王太傅、梁怀王太傅,旨在劝教二人。后来梁怀王死,贾谊自伤为傅无状,亦可见贾谊于扶翼幼主用力甚多。

④ 见《春秋左传正义》,载《十三经注疏》,卷20下,页157,总页1859下。

⑤ 见《春秋左传读叙录》,页842。

2.2.6 贾谊《新书·耳痹》与《左传·哀公十一年》

案:《耳痹篇》言伍子胥荷笼自投于江。惟《左传·哀公十一年》载子胥乃因吴王"使赐之属镂以死",[1]说与贾生未合。钟夏《新书校注》云:"谊此节所数事,颇异于他书,岂可一一辨证?古事传闻不同,未可执一而论。"[2]其言是也。可见虽同载伍子胥之死,同为春秋史事,贾谊《新书》与《左传》却不尽相同。

由是观之,贾生言春秋史事,即使与《左传》同说一事,记载亦有不同。太史公尝谓贾生"颇通诸子百家之书",[3]贾生既通诸子百家之书,是以虽言春秋史事,亦可据他书申说,不必全依《左传》。先秦古籍流传至今,多所散佚,当中记载春秋史事者,亦不一而足,贾谊生于西汉,其所见必远较今日所见为多。是以称引春秋史事有别于《左传》,未足称奇。

2.3 贾谊《新书》所言事不见《左传》:

考贾生言春秋史事,有完全不见于《左传》者:如《退让篇》记翟使至章华之台事、《春秋篇》言楚惠王食寒菹得蛭、邹穆公以粃换粟、楚王欲淫邹君、晋文公出畋遇蛇、齐桓公割地归燕、孙叔敖遇两头蛇、《谕诚篇》言楚昭王因当房之德而复国、昭王战中取屦、《胎教篇》言蘧伯玉贤而不用,《左传》皆不载。可见贾生所言春秋史事,或别有所据,并不专用《左传》。

其实贾谊《新书》与《左传》之关系,大抵仅在于贾生引用《左传》故事立说而已。至于史事中之细节,贾生或别有所据,未必遵从《左氏》,此汉初学术崇尚自由之风气使然。汪中《贾谊新书序》云:"其时经之授受,不着竹帛,解诂属读,率皆口学。其有故书雅记,异人之闻,则亦依事枚举,取足以明教而已。"[4]汪氏之言是也。

---

① 见《春秋左传正义》,载《十三经注疏》,卷58,页465,总页2167上。

② 见《新书校注》,卷7,页277。

③ 见[汉]司马迁撰:《史记》(北京:中华书局,1982第2版),卷84,页2491。

④ 见《贾谊新书序》,《述学》,内篇,页19上。王更生《贾谊春秋左氏承传考》亦云:"今案贾谊之引春秋与左氏多不合,盖因其经之授受,不着竹帛,解诂属读,率皆口耳,其有故书雅记异人之闻,则亦依事枚举,取足以明教而已。"(见王更生:《贾谊春秋左氏承传考》,页141。)王氏所言是也,其说盖袭用汪中而未明言之。

三、结　语

1. 学者尝言贾谊师事张苍，传《左传》，今考知贾谊与张苍于政见上有所不同，且贾谊亦无缘师承张苍，则叶梦得、魏了翁、刘师培、狩野直喜、王更生等谓贾谊师承张苍，其说似亦可商。

2. 班固《汉书·儒林传》谓贾谊"为《左氏传》训故"，今"训故"之书不见，惟据汪中、刘逢禄、汪之昌等考证，以为贾谊《新书》所载春秋史事亦与《左传》有异。二汪、刘所言是也。

3. 贾谊《新书》二十多次援引春秋史事，其中与《左传》相同者仅有二例，与《国语》相同者亦只三例，其它史事，皆未知贾生所本。且贾生偶用《左传》、《国语》，意亦不在说解二书，仅为引用其事而已，"咸非其本义"。[1]

4. 贾谊《新书》与《左传》之关系，大抵只为贾生引用《左传》故事立说而已。史事中之细节，贾生或别有所据，未必遵从《左氏》，此汉初学术崇尚自由之风气使然。汪中《贾谊新书序》云："其时经之授受，不著竹帛，解诂属读，率皆口学。其有故书雅记，异人之闻，则亦依事枚举，取足以明教而已。"[2]汪氏之言是也。

5. 汪之昌《贾子新书书后》言《新书》所记春秋史事"皆与《左氏传》异同，尤足见其广征博引，异于株守一先生之说者"，[3]其言甚是。太史公谓贾生"颇通诸子百家之书"，见《史记》，卷 84，页 2491。今观其言春秋史事，良有以也。

（作者是香港中文大学中国语言及文学系博士研究生）

---

① 班固《汉书·艺文志》云："汉兴，鲁申公为《诗》训故，而齐辕固、燕韩生皆为之传。或取《春秋》，采杂说，咸非其本义。与不得已，鲁最为近之。"（见《汉书》，卷 30，页 1708。）此处言三家《诗》大抵皆非本义，可见汉人解经之法如是，贾生用春秋史事，或亦如此。

② 见《贾谊新书序》，《述学》，内篇，页 19 上。

③ 见《青学斋集》，卷 23，页 3a。

司各脱和他的《论第一原理》

刘小枫

文本与版本

认识历史上的某个思想家，首要的途径是用心研读他写下的文本，而不是听信种种哲学史书对这个思想家的什么“主义”、什么“学说”的描述和概括。稍微夸张一点讲，自从出现了哲学通史或思想通史一类读物，历史中的思想就开始变得面目全非；人们以为通过思想通史一类“大器之作”可以更快接近历史中的思想，其实可能刚好相反。

就思想的事情而言，甚至某位思想家的生平也与我们了解其思想没有太大干系。据一位研究中国思想史的美国教授说，只有打通社会史，才能搞透思想史研究[1]——其实，当这位教授兢兢业业求索清代公羊学复兴的社会关系状况时，公羊学思想的事情已然被遗忘了。再说，有的思想家的生平材料少得可怜——比如，史称“建立了自己的学派的思想家”司各脱（John Duns Scotus，约 1266 – 1308，比阿奎那［1227 – 1274］小一代），其生平和著作都很难

① 参见艾尔曼《从理学到朴学：中华帝国晚期思想与社会变化面面观》和《经学、政治与宗教：中华帝国晚期常州今文学派研究》（均江苏人民版）。

考订清楚。[1] 对这样的思想家,是否因其生平史不清楚就可以干脆不理会了呢?

关注文本而非"学说",就是关注纠缠思想者的问题。在读司各脱之前,我们已经听说什么"唯名论"、"唯意志论"一类由哲学通史总结出来的司各脱学说;现在,如果我们要直接读司各脱的文本,最好先扔掉诸如此类的卷标。

直接研读古代思想家的文本,当然有不少技术上的困难。即便当今研究中国思想史的学者,也都得有赖于文献学专家对原始文本的校勘,不大可能直接用未经文献学整理的本子。西学对汉语学者来说更如此,我们几乎没有可能(也没有必要)亲自去整理原始的文本(遑论声称直接从原典的原始语文翻译)。依赖西方学界的校勘和翻译,仍然必要、也不可避免。

司各脱的原文著作收在 J. - P. Migne 编的《拉丁教父集》(*Patrologia Latina*)卷 196,另有 Luke Wadding 编的《司各脱全集:附司各脱派对文本的注释、题要和疏解》(*Opera omnia, collecta, recognita, notis et scholiis et commentariis illustrate*, Lyon, 1639 版, Hildesheim, 1968 重印,共十二卷),然后有 Vives 编的二十四卷本(Paris, 1891 - 1895,这个版本实际上是重印 Luke Wadding 编本,但没有收注释、题要和注疏)。要求汉语学者直接依据这些拉丁语文本来研究司各脱,至少目前不可能;要求某个译者直接从这些文本翻译司各脱作品,也是过高的要求——尽管我们希望不久的将来能够做到。这些版本有的没有经过考订,有的没有经过整理,即便我们有了精通拉丁语的人才,汉译学者没有可能做考订,何以谈得上按原文

---

1 司各脱的生平和著述综述的权威版本为 Carl Balic, *Life and Work of Duns Scotus*, 见 John K Ryan 和 Bernardine Bonansea 编, *John Duns Scotus*: 1265 - 1965(《司各脱诞辰七百周年纪念文集》), Catholic Uni. of America Press, 1965, 页 1 - 27。亦参 Camille Berube, *La Rennaissance de l' Individuel au Moyen Age*(《中世纪个人的复兴》), Montreal, 1964, 论司各脱的两章; Hans - Joachim Werner, *Johannes Duns Scotus*(司各脱), 见 Hans Freiherr von Campenhausen 主编, *Nimm und lies: Christliche Denker von Origenes bis Erasmus von Rotterdam*《从俄利根到爱拉斯莫的基督教思想家》, Stuttgart, 1991, 页 247 - 267。最早研究司各脱的权威论著是 Chaeles R. S. Harris 的两卷本 *Duns Scotus*(Oxford, 1877), 虽然舛误不少, 却不乏见识。笔者所见最新的司各脱思想评述的英文文献为 Richard Cross, *Duns Scotus*(Oxford Uni. Press, 1999), 附有较为完备的司各脱研究的英语文献; 晚近法语的司各脱研究当推 Francois Loiret, *Volonté et Infini chez Duns Scot*(《司各脱论意志与无限》), Paris, 2003, 附有丰富的研究文献, 熟悉法语的读者值得参看。

翻译？上个世纪三十年代，梵蒂冈设立了“司各脱著作编辑委员会”（Scotistic Commission），由 P. Carl Balic 神父牵头编辑考订版《司各脱全集》（*Opera ominia: Studio et cura Commissionis scotisticae ad fidem codicum edita*），招集许多专家，搞了十二年才搞出 *Ordinatio* 中篇幅不大的两卷（Vatican City Press, 1950）。考订校勘的事情不是可以随便做得成的——清代学者整理十三经，往往耗费一生精力才搞成一两部经书。

汉译司各脱的著作目前不可能直接从现有的拉丁文本全集移译，必须依赖西方学者的考订整理和翻译。近半个世纪以来——尤其近二十年来，司各脱单篇论著的西方现代语文译本有了一定进展：Allan Bernard Wolter 用力最勤，他编辑和英译的 *John Duns Scotus: Philosophical Writings*（New York: The Bobbs – Merrill 1964, Cambridge: Hackett, 1987 重印），是司各脱论著的一个虽简要却颇精当的选本（有精要的导论）；Felix Alluntis 和 Allan Bernard Wolter 编辑、英译的 *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*（Princeton Uni. Press, 1975）也是一个不错的选本；Allan Bernard Wolter 还编辑、英译了另一个选本 *Duns Scotus on the Will and Morality*（The Catholic University of America Press, 1986）。A. Vos Jaczn 编辑、英译的 *Contingency and Freedom: Lectura I* 39（London: Kluwer, 1994）和 William A. Frank 与 Allan Bernard Wolter 编辑、英译的 *Metaphysican*（Purdue Uni. Press, 1995），都是专题性的编辑和翻译本。[①] 汉语学界的司各脱研究值得从这些研究成果入手，接触司各脱的文本。[②]

Tractatus de primo principio（《论第一原理》）是司各脱最后的著作，在司各脱著作中占有特殊地位，但直到上个世纪四十年代才有了 M. Müller 的编辑注释本（Freiburg im Breisgau, 1941）和 E. Roche 编辑、英译（New York: St. Bonaventure, 1949）的两个现代文本；以后又有 Allan B. Wolter 编辑并英译的本子（1966）、Wolfgang Kluxen 编辑、注疏和德译的本子

---

① 其他语种的编辑、翻译本有：F. Alluntis 编辑并译成西班牙文的 *Cuestiones cuodlibetales*（Madrid, 1963）；Olivier Boulnois 编译的 *Sur la connaissance de Dieu et l' univocite*（Presses Uni de France, 1988）。

② 司各脱文本的编辑和翻译还见于学刊：Allan B. Wolter 编、译，*Duns Scotus on the Neccessity of Revealed Knowledge*［Ordinatio, prol, I. un］，刊于 Franciscan Studies, 11（1951），页 231 ~ 271；Allan B. Wolter 和 Marilyn McCord Adams 编、译，*Duns Scotus' s Parisian Proof for the Existence of God*，刊于 Franciscan Studies, 42（1982），页 248 – 321；J. Ribailler 编、译，*De Trinitate*，刊于 Textes Philosophiques du Moyen Age，卷 6。

(Darmstadt,1974);十多年后,Wolter 又修订了自己的英译本(Chicago: Francisan Herald Press,1982)——笔者组译的中译本(香港道风书社版 2004)由我国知名的西方逻辑学史学家王路教授执译,选用的就是 Kluxen 的本子,笔者之所以选用这个本子,主要因为它有较为详细的疏解(篇幅比正文多近一倍),这对我们细读原著非常有帮助。

司各脱在中世纪思想史中的位置

如今读古代的思想文本似乎有两个目的:要么,为了从中汲取思想养分——这意味着,历史上过去远久的思想家所想的问题,并不因为时过境迁而不再是问题;要么,为了思想史研究而整理、复述材料。日尔松(Etienne Gilson,又译"吉尔松",按英语发音)是西方学界公认的中古哲学-神学研究权威,其名著《中世纪哲学精神》(*L'Esprit de la philosophie medievale*,中译本:台北商务版 2001,沈清松译)可以说属于前一类读法;但日尔松的大部分论著都属于为了整理思想史材料而写的述评一类——比如他关于司各脱的专著就是如此。①

思想史研究很难彻底摆脱现代哲学-神学问题意识的影响,换言之,对思想史上某位大家的解释和定位,倚赖于论者对思想历史的通盘看法;就考究中古哲学-神学思想而言,如果没有将它放在与古希腊哲学和近代哲学的关系中来看的眼力,就不大可能搞清楚中古哲学-神学思想的事情。日尔松写过一本小书——《西洋哲学发展史》,试图厘清中世纪哲学与近代和现代哲学的内在关联。全书分四章,第一章题为"中世纪的试验",以后三章分别讲笛卡尔以后直到二十世纪初的哲学。② 在"中世纪的试验"一章中,日尔松主要讨论了阿伯拉尔、波拉文图拉、奥康,然后是代表中古哲学-神学衰落的艾克哈特,对司各脱仅匆匆一页带过(《西洋哲学发展史》,前揭,页 53)。③ 似乎就中世纪与近代哲学的关系而言,司各脱并不那么重要。可是,业内人士都听说过康德和莱辛关于神义论的论

---

① Etienne Gilson, *Johannes Duns Scotus. Einfuhrung in die Grundgedanken seiner Lehre*(司各脱学说的基本思想导论),Dusseldorf,1959。这类性质的司各脱思想研究的中译文献有:Frederick Copleston,《西洋哲学史:中世纪哲学》,庄雅棠译,台北:黎明文化版 1988,页 652-754。

② Etienne Gilson,《西洋思想发展史》,陈俊辉译,台北:水牛版 1989(1997 重印)。

③ 蒂利希的《基督教思想史》(香港:道风书社 2000,尹大贻译)几乎等于没有提到司各脱。

述，其问题来源是莱布尼茨的《神义论》，而莱布尼茨的神义论问题就与司各脱的思想有很大的关系。[①] 看来，司各脱思想与近代思想的关系，并非如权威的哲学史家讲的那么简单——力挽西方形而上学衰颓命运的海德格尔在其修习年代以研究司各脱起步，恐怕不是偶然。

司各脱的著作通常被分为两类：哲学撰述（如《论第一原理》）和神学撰述（如《牛津评注》），前者讲单纯理性如何可能使人的上帝信仰有所得，后者讲神学可以帮助形而上学有何所得。司各脱试图揭示哲学在意识上的未达之处，限制神学中理性成份的过分突涌，以便维护信仰和神学的空间。[②] 神学与哲学在司各脱那里显得要为对方的认识目的服务，其前提显然基于神学与哲学的区分。如果要确定司各脱在中古思想史上的位置，首先得搞清楚，在司各脱那里何以有神学与哲学的区分？

日尔松的《西洋哲学发展史》虽然几乎忽略了司各脱，但他花了相当笔墨来谈论的一件事情对理解司各脱相当重要，这就是伊斯兰教和犹太教哲学对基督教神学造成的压力（《西洋哲学发展史》，前揭，页 29－43）。

哲学史大多会讲这样的思想史常识：经院哲学－神学依傍亚里士多德，与早期基督教神学更多依傍柏拉图不同。倘若如此，我们就要问：为什么基督教神学要从依傍柏拉图转向依傍亚里士多德？

从哲学史书上我们可以读到这样的解释：伊斯兰教思想家阿尔法拉比（Alfarabi）、阿维森纳（Avicenna）、阿维洛伊（Averroes）致力注疏亚里士多德著作，复兴了亚里士多德形而上学，从而给基督教带来了压力：基督教信仰是否也是一种理性的知识？

面对这样的压力，作为基督教神学家，司各脱希望证明，基督教信仰中也有理性成份。[③] 司各脱是苏格兰人，在苏格兰，据说有好几个姓“司各脱”的僧侣思想家。我们说的司各脱有一个著名的称呼——“精微博

---

① 参见 Douglas C. Langston, *God's Willing Knowledge: The Influence of Scotus' Analysis of Omniscience*（《上帝意愿的知识：司各脱对全能学问之分析的影响》），The Pennsylvania State Uni. Press，1986。

② 参见 P. Bohner/E. Gilson, *Theologie und Metaphysik*（《神学与形而上学》）.见氏著 *Christliche Philosophie*，Paderborn1954；L. Honnefelder, *Der innere Ort der Frage nach dem Seienden als solchen im theologischen Werk des Duns Scotus*（如此在者问题在司各脱神学著作中的内在位置），见氏著，*Ens inquantum ens*，Munster1979；Martin A. Schmidt, *Johannes Duns Scotus: Zwischen Metaphysik und Ethik*（《司各脱：形而上学与伦理学之间》），见 C. Andresen 主编，*Handbuch der Dogmen－und Theologiegeschichte*（《教义－神学史教程》），Bd. 1，Göttingen，1982。

③ Allan Bernard Wolter，《司各脱论意志和道德》，前揭，编者导言，页 5。

士"(Doctor Subtilis),可见这个司各脱天生有精于思辨的资质。在他之前,有个叫 Richard Scot(1123 - 1173,通常用他的法语名 Richard de St. Victor 或拉丁语名 Ricardus de Sancto Victore Scotus)的前辈,在苏格兰创立了有影响的方济各僧侣团,在学问上追随安瑟伦和方济各,把上帝对造物的爱和人爱上帝的律令作为神学学问的中心——他发现,启示对于基督教思想家是无上的权威,对于非基督教思想家却没有权威。

从 Richard Scot 到"精微博士"司各脱之间,还有一位苏格兰思想家叫做 Michael Scot(? - 1236),他借道西班牙把伊斯兰教学问家对亚里士多德的阿拉伯文注疏翻译成基督教的拉丁语言,特别是阿维洛伊的亚里士多德注疏。[1] 通过解释亚里士多德,阿维洛伊改变了理性在思想秩序中的位置:绝对的真理只能在理性的哲学中找到,信仰启示是人的知性十分虚弱的表现。按照这种解释,哲人的使命就是把人从启示中解放出来,基督教神学的启示基础因此而受到严重挑战。

可是,从哲学史书上我们也晓得,在司各脱时代,启示信仰与理性知识的关系早已不是新问题。司各脱本人所面临的,并非启示信仰与形而上学知识的突发对立,在他之前,已经有好些基督教僧侣思想家作出过思想上的努力,化解伊斯兰教学问家复兴亚里士多德形而上学给基督教信仰带来的冲击。既然如此,司各脱思想的历史位置幸许就在于:其思想前辈化解亚里士多德形而上学给基督教信仰带来的冲击并没有成功,因而需要重新思考解决方案。

司各脱深入形而上学问题,不仅因为其思辨天性喜好思考这类问题——理性思辨本身也是一种愉悦的生活,更重要的是,在司各脱看来,其思想前辈对亚里士多德形而上学的理解成问题。对亚里士多德形而上学的重新理解,将引出新的上帝理解——近代的形而上学问题就是从这种上帝理解的演变中产生出来的。也许可以说,中古思想与近代思想的关联,重要的不是早期或中期的经院神学,而是晚期经院神学——布鲁门伯格的研究也许证实了这一点。

我国学界对西方古代思想的研究一向薄弱,中古思想的研究则是薄弱中的薄弱,中古思想中的晚期经院神学可以说还不曾有人问津。《论第一原理》的翻译出版,至少让汉语学界有机会一睹晚期经院神学的一

---

[1] Alexander Broadie, *The Shadow of Scotus: Philosophy and Faith in Pre - Reformation Scotland*(《司各脱的影子:宗教改革前苏格兰的哲学与信仰》), Edinburgh, 1995, 页 2 - 6。

点原貌。

《论第一原理》的沉思形式

《论第一原理》被现代的史家归为哲学论著，然而，《论第一原理》开首却是一段祈祷文：司各脱向上帝"这位最真的老师"祈求，让属于"芸芸众生"之一的自己有足够的理解力把握上帝显示其名的话语："我是我之所是"（《圣经》合和本译为"我是自有永有"）。

哲学论著开始于祈祷，在现代哲人看来，匪夷所思。我们一开始就遇到这样一个理解文本的困难：何以哲学思辨始于祈祷。

理解《论第一原理》的困难还不仅止于此。比如，书中提到的人物不多，不像当今的哲学论文，总得扯上几十百把个人才算合乎"学术规范"。如果按提到的人物的年代顺序排列，司各脱提到：柏拉图、亚里士多德、奥古斯丁、安瑟伦、阿维森纳。司各脱的形而上学沉思基于这些人的著作，但他的讨论没有事先介绍这些人物的思想，似乎假设了读他的书的人对这些人物的论著已经了如指掌。不仅在国朝学界、就算在西洋学界，也不大找得出几个对这五位历史上的思想大家的学说均了如指掌的。至少得熟悉柏拉图的《泰阿泰德》、《蒂迈欧》、《智术师》，熟悉亚里士多德的《形而上学》、《物理学》、《动物学》、《工具论》，熟悉奥古斯和安瑟伦的三一论，以及阿维森纳的著作——就我们可以接触到的而言，至少得熟悉其《论灵魂》，尤其该书第1和第5章，[1]理解《论第一原理》中的论述才会有起码的基础。

由此我们会想到一个问题：《论第一原理》是写给谁看的？

可以肯定，《论第一原理》不是写给普通信众看的，正如亚里士多德的《形而上学》一类书不是写给普通民众看的。僧侣思想家有如尼采所谓的隐士，在修院大墙内沉思。形而上学流传到市场，是启蒙时代的事情。

《论第一原理》在形式上很可能遵循着形而上学论著的格式，全书分四章，似乎"四"是一种论证的阶梯。[2] 第一章篇幅最短，有如形式逻辑推

---

[1] 伊本.西那（阿维森纳），《论灵魂》，北京大学哲学系译，北京：商务版1985。

[2] 西美尔有《形而上学四章》，施米特给其《政治的神学》一个"主权学说四章"的副题，海德格尔的《形而上学导论》亦为四章。

理程序中的大前提，仅仅提出要讨论的形而上学问题的思辨基础：划分"四种秩序(次序)"，并说明这种划分是从亚里士多德那里来的。

第二章的篇幅比第一章稍长，其实也很短，有如形式逻辑推理程序中的小前提，进一步瞄准问题——论题的展开：秩序中何者是优先的。在讨论一开始，司各脱就提到了奥古斯丁的《论三位一体》。

为什么提到奥古斯丁，而非圣托马斯或别的哪位经院神学前辈？

显然，这不仅仅因为，秩序中何者优先的问题与上帝在存在秩序中的位置问题相关。要么，在司各脱看来，阿维森纳对亚里士多德的解释确实撼动了奥古斯丁建立的基督教神学大厦的基础，要么，对于司各脱来说，如果要应对形而上学的冲击，还得回到奥古斯丁——这也许意味着从亚里士多德回到柏拉图。阿维森纳随奥古斯丁之后出现了(2:4)，这也许表明，阿维森纳的形而上学著述的确给基督教神学带来了一些必须解决的难题。不过，问题仍然是亚里士多德的形而上学带来的：什么是第一原因。司各脱多次引用阿维森纳对亚里士多德《形而上学》的疏解，绝非偶然。在司各脱之前，已经有好些基督教神学大师致力化解亚里士多德形而上学对基督教神学的冲击，司各脱没有提到这些神学大师，但我们肯定不能说，他不晓得这些前辈的解决方案；毋宁说，司各脱相当清楚，问题的要害在前辈们那里被忽略了——正如我们将会看到的那样，《论第一原理》实际上暗含着对经院神学前辈的批评。

第三章从形式上看当是给出大小前提后的推论，同样以祈祷开头：

> 我主上帝，你确实说过，你是第一的和最终的，你教育你的仆人通过理性来证明他有以确切无疑的信念所把握的东西，即你是第一起作用的东西、第一优越的东西和最终的目的

第三章进入对形而上学问题的沉思，祷文提示了司各脱的意图：对上帝的信仰如今遇到了形而上学，司各脱希望通过形而上学来证明自己的信仰。当然，基督信仰并不需要形而上学证明——信仰本无需这样的证明；然而，既然世上有形而上学这种证明，那我们也不妨用来证明一下对上帝的信仰。

《论第一原理》是哲学著作？

哲学并不沉思基督徒的上帝，神学家也不沉思哲人的本体。然而，如今形而上学问题成了学问领域的主导问题，喜好思辨的信徒就不能撇开

这些问题。上帝与形而上学的世界的关系，不能等同于上帝与世界的关系；上帝与世界的关系，《圣经》已经讲清楚了，但亚里士多德的形而上学讲了另一种世界的构成，对沉思的基督徒来说，必得对这一形而上学的世界构成作出回答。[1] 司各脱的主要沉思对象与其说是亚里士多德的《形而上学》，不如说是阿维森纳对亚里士多德《形而上学》的解释（尤其参见3:18）。在这里，司各脱试图确定形而上学思考的前提，亦即第一章中提出的秩序——最后的祷文再次强调：

> 对于每一种理智来说，每一个是者都是有秩序的东西……因此，对于从事哲学研究的人来说，去掉某种东西的秩序是不可思议的。

第四章最长，似乎是在给出大小前提并经过精微推论后对形而上学问题的一个总的回答，因而，沉思对象转向亚里士多德本人（4:3）。

看起来，对于司各脱来说，如果要面对亚里士多德的形而上学，最难处理的问题就是存在秩序中的“偶在”。从使用的语词来看，这一章的神学成分明显增多了，在结构上与第二章中的三一论相对应——奥古斯丁和安瑟伦的三一论成为论证的依据（4:9），司各脱不仅讨论了天使的存在（4:4－4:6）这一来自希腊教父的论题，[2]还直接涉及到对上帝的信仰（4:7）——直接沉思“你”（上帝），因而，祈祷次数随之增多，不仅仅起头和结尾才祈祷，论述中也时而出现祈祷（4:8、4:9、4:10）。

第三章的推论似乎引出的是这样的问题：如何理解形而上学存在秩序中的偶在。在这一问题框架下，第四章转向了上帝的存在，从而沉思的问题是：究竟形而上学的何种属性可以加诸上帝的存在——4:9中关于上帝的无限性的论述是全书中篇幅最长的一段。传统三一论中上帝的意志论题由此进入了亚里士多德的形而上学问题框架，如司各脱所写道的：“试图弄明白，如何能够以某种方式从自然理性推论关于你［上帝］的形而上学表达”。

司各脱的结论是，信徒可“以各种方式推论出哲学家所知道的关于

1　Hans Blumenberg, *Work on Myth*（《秘密思考》），MIT，1990，页215－261。

2　这里涉及到与阿奎那的论争——通过阅读阿维森纳，阿奎那系统地讨论了所有存在者的factic contingency（实际的偶在），也就是说，它们的所有变化的可能性都不是基于上帝意志的德性，而是自己天性的德性，天使就是这类存在最显见的例子。

你[上帝]的更多的完善性"。由此来看,《论第一原理》能称作纯粹的哲学论著吗?

哲学的本性是爱智,基督信仰的本性是爱上帝。第四章在说到上帝的存在本性时,司各脱提出了爱的本体同一性:"第一本性爱自身,这与第一本性是同一的"(4;6)。这爱是意志——意欲的爱,"意志与第一本性是同一的。因为,一个意志活动只是一个意志的活动;所以,意志是不能被引起的"(4;6)。论证这一点后,司各脱再论上帝存在与理智的同一(4;7-8)。也许可以说,《论第一原理》仍然是神学论著,只不过它采取了以形而上学来反驳形而上学的思辨方式,以至于看起来成了形而上学的论著。

偶在、意欲、这一个

海德格尔在扼要论述现象学的解释学原则时提到:费希特、谢林、黑格尔的观念论哲学来自于某种神学,这种神学植根于新教对路德新的虔敬态度的解释,而路德新的虔敬态度则基于对保罗-奥古斯丁的解释及其对晚期经院思想的分析——海德格尔提到四位晚期经院思想家,第一位就是司各脱。[1] 按照海德格尔的看法,真正的形而上学在基督教化的希腊传统中变了味;要回到真正的形而上学,一方面要"解构"地解释思想史,另一方面得回到亚里士多德,如实地阅读其文本。所谓如实地阅读,就是要在文本脉络中关注其中关键语词的语义行程。

按海德格尔建议的方式来看《论第一原理》,可以说,"偶在"是《论第一原理》中的关键语词。[2] "偶在"(又译"偶性")是亚里士多德《形而上学》卷七中讨论质料与形式的划分时出现的,《论第一原理》在一开始就提到质料与形式的划分,并提出形式优先的原则:根据优先地位,形式是

---

1 参见 Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*(《对亚里士多德的现象学解释》), Stuttgart, 2002, 页 36。

2 关于司各脱的偶在论,参见 Michael Sylwanowicz, *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*(《偶在的原因与司各脱的形而上学的基础》), Leiden: E. J. Brill, 1996; Giorgio Agamben, *Bartleby, or On Contingency*, 见氏著 *potentialities, Collected Essays in Philosophy*, Stanford Uni. Press, 1999, 页 243。偶在问题在奥康那里得到进一步发展,参见 William Ockham, *Predestination, God's foreknowledge and future contigents*(《预定说、上帝的预知与偶在的未来》), trans., with notes and appendices by Marilyn McCord Adams/Norman Kretzmann, Indianapolis/Cambridge, 1983

“在先的”,因为它是最完善的(1:7)——在第二章里,司各脱还说,亚里士多德把这一点看作显见的道理(2:9)。随着对《形而上学》卷七中形式与质料问题的沉思,司各脱对偶在的沉思在第二章里进一步深入(2:7、2:14),并与“意欲”连接起来:意欲意味着向着“目的”的运动,“目的是比向着目的的东西“更好”的,或者“目的作为被喜爱的东西使起作用的东西向被引起的东西运动”(2:16)。在接下来的“第一个结论(推论)”中,偶在与意欲关联的在体论含义得到揭示:

> 一旦有意志偶在东西,它就可能由不是而是;所以它不是由自身而是,也不是由不而是——因为,在这两种情况都会从不是到是;因此有能够被另一事物作用的东西。

司各脱清楚地说明,按照阿维森纳的看法:偶在问题是“根据从事哲学研究的人的观点……”引出来的,“哲人并不是本质秩序的原因,而仅仅是有偶然秩序的原因假定的意志无穷性”(3:2)。我们可以感觉到,在这一说法背后有一个神学的前提,或者隐含着神学与哲学的关系问题——上帝的秩序抑或形而上学的秩序是优先的:

> 由于宇宙只有一种秩序,因此只有一种与第一的东西有关的秩序(3:6);有一种占有优先地位的本性,它根据完善性是绝对第一的(3:12)

经过第三章的推论,第四章将意志与偶在的关联问题与“对上帝意志活动的理解”连接起来。司各脱被看作主张意志优先论,就因为他说,“第一起作用的东西是意志‘真正’起作用的东西,因为,在每一个偶然原因之前,都有一个在先的东西”。如果第一起作用的东西为了一个目的而起作用,这个目的就是把第一起作用的东西作为一个被一种意志行为所喜欢的东西来推动(4:4)。“或然”的东西与意欲的关系成了问题的关键——“没有与意志或伴随意志的东西不同的或然起作用的原理;因为,其他每一个原因都由本性的必然性起作用,所以,不是或然地起作用”(4:4)。讨论意志与或然的关联,是为了证明意志的优先性,而证明意志的优先性则是为了证明或然性不是第一性的——因而,形而上学的世界本质构想不是第一的。书名 De Primo 意为“论第一”(正如中译者指出

的,德译 Das Erste 比英译 the First Principle 好),如果套用中国古学中的说法,可以译作"论乾元"——"乾元兹始乃统天"。司各脱沉思的不是第一"原则",而是第一"秩序"——形而上学的秩序抑或上帝的秩序是第一的。

司各脱从阿维森纳对亚里士多德形而上学的解释出发来思考。按阿维森纳《论灵魂》中译前言中的说法,法拉比是阿维森纳的引路人,让他搞懂了亚里士多德,从而追随法拉比"抛弃柏拉图路线,走亚里士多德的道路"(《论灵魂》,前揭,页 xiii)。我国学界迄今没有研究阿维森纳的专家,中译前言的这段话很可能是未注明出处地引自某位西方或者俄国的哲学史学者的观点。如果这种说法不错,司各脱是否也"抛弃柏拉图路线,走亚里士多德的道路",或者说抛弃奥古斯丁,走圣托马斯的路呢?[1]

在《论灵魂》的第一章,阿维森纳就说到"灵魂的偶然性质",而且清楚表明,这些论题是从亚里士多德那里来的(《论灵魂》,前揭,页 14)。按阿维森纳对亚里士多德的解释,偶在与意欲是相关联的——潜在的与实现的东西的关系,是意欲问题出现的前提:

> 当意欲机能所产生的那种推动的意志由于有一个动机来自想象或理智活动因而成为可能的适合,运动机能就毫无疑问地会推动起来。所以,如果意志不是可能的,运动机能就不会去推动(《论灵魂》,前揭,页 39)。

在讨论"理性灵魂"的时候(《论灵魂》,第 5 章),偶在问题深化到"这一个"(haecceite,中译本译作"唯此性")——或者灵魂的单一性问题:动物有"情欲灵魂",人有"理性灵魂"而动物没有,那么,人的灵魂还是否是单一的呢?

这一问题来自灵魂与身体(形体)的关系,从举的例子来看,阿维森

---

[1] 司各脱靠近奥古斯丁抑或圣托马斯,是个有争议的问题。一说司各脱是 Richard Scot 精神的传人,其思想一方面依傍方济各的爱的意志——遥接奥古斯丁,另一方面依傍安瑟伦的理解的理智论;一说司各脱看起来批评圣托马斯,其实是批评 Henry of Ghent,Godfrey of Fontaines,Giles of Rome 等,相反,司各脱明显发展了圣托马斯用逻辑理性来论证上帝的方式。"如果谁希望读懂阿奎那的那些形式完美的论证,就应该读司各脱对这些论证的再陈述"。Cecil B. Currey, *Reason and Revelation: John Duns Scotus on natural theology*(《理性与启示:司各脱论自然神学》),Chicago,1977,页 11。

纳要说的是，灵魂是否支配身体——身体是多样的（这一个），但灵魂是同一的；身体是偶在的，只有灵魂才使之成为"我"的：

> 这个肢体并非本身通过本质而是我的知觉到是我的那件东西；相反地，这个肢体是通过偶性而是"我"。（《论灵魂》，页260－261）

在司各脱那里，"这一个"的论题得到了远为深入得多的讨论，以至于成了司各脱思想的一个重要标志。

然而，"这一个"的论题来自柏拉图，而非亚里士多德；在《泰阿泰德》（Theatetus）中，柏拉图讨论到，知识不可能建立在感觉材料之上，思维如果不超出感觉经验层次，知识是不可能的。在这一论题背景中，柏拉图写道：

> 我似乎听人说，构成人和物的元素无理可解。每一元素本身可名不可说；甚至不可说其有无，说其有无便是附以存在不存在，而元素本身不得有所附加。凡"本身"、"这个"、"那个"、"每个"、"独个"以及许多诸如此类的形容词都加不上，因其能随处移置，可附于一切物，而与所依附之物有别。即使元素可说、有其特具之理可解，亦必无取于一切附加的辞。然而，任何元素不可说、无理可解，但可名、仅有其名。元素构成之物是元素的复合体，各元素的名合而成理解言说——理解言说存于名之撮合。由此可见，元素非知识与理解所能及，只是知觉的对象；元素的复合体可知、可解可撮之以真实的意念。无理解而有一物之真实的意念，其人的心摸索到此物的真相，却不曾知此物；因其不能授受理解，便是不知此物。加之以理解，则凡元素所构成者皆能知，能有完备的知识（《泰阿泰德》，严群译文，略有改动，201e－202c）[①]。

奥古斯丁的思想基本上遵循的是柏拉图的知识理论，司各脱属于奥古斯丁的思想传统；就偶在与"这一个"的关联来看，恐怕很难说司各脱抛弃了柏拉图跟随亚里士多德，因为，那就意味着抛弃了奥古斯丁。

---

① 柏拉图作品中说到"这一个"的另一重要段落见《蒂迈欧》49d－e，说法与此近似，参见《柏拉图对话七篇》，戴子钦译，辽宁教育版，1998，页188。

可是,《论第一原理》全书提到柏拉图仅一次,而且是否定性的:

> 确定无疑的是,你的本质是在所有可认识性的意义上认识每一种可认识的东西的完善根由;无论谁愿意称它为观念,我在这里都不打算停留在这个希腊和柏拉图式的词上。(4:10)

也许,这唯一一次否定性地附带提到"柏拉图式"恰恰表明,司各脱熟悉某种"柏拉图式的"神学-哲学传统,只不过没有在这里明言而已。如果不是仅仅听信流行的哲学史书上的说法,而是亲自切实地深入司各脱的文本,说不定司各脱与柏拉图的关系会重见天日。[1]

偶在的神学

虽然主要讨论形而上学问题,《论第一原理》仍然是神学论著。然而,这种与形而上学交融在一起的神学是一种什么样的神学呢?

特尔图良(Tertullian)的"我信,因为其荒谬"(Credo quia absurdum)与安瑟伦的"寻求理解的信仰"(fides quaerens intellectum)代表了基督教神学传统的两个不同样式,司各脱的神学属于后一种样式。根据 C. Andresen 主编的 *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*(《教义-神学史教程》)所提供的司各脱研究文献,笔者在此对司各脱的神学观作一扼要的综合性描述,希望有助于进一步阅读《论第一原理》。

据说"寻求理解的信仰"意味着理性受到制约,理解的理智行动是一种在 inventio(大前提)中的行动,为支持已经有根据的东西寻找根据,从已经明确相信的东西开始去思想,与哲学(如苏格拉底)从无知开始思想不同——哲学家罗素就曾挖苦中古神学家费力用烦琐的思辨来论证他们已经信以为真的东西。可是,罗素不也曾用三百六十页细密论证来证明他已经信以为真的 1+1=2 么?罗素的论证不是为在任何情形下已经知道的东西提供证明,而是为一种思辨本身提供证明——论证数学可以逻辑一般化的原理。同样,安瑟伦的"寻求理解的信仰"也不是为已经信仰

---

1 比如,John W. McGinley, *Miasma: "Haeccetas" in Scotus, the Esoteric in Plato, and "Other Related Matters"*(《司各脱的"这一个",柏拉图的隐微说辞及"其他相关事情"》),Uni. Press of America, 1996

的东西提供证明，因为安瑟伦一再问："我究竟信仰的是什么？"这一提问问的不是信经，而是信经的含义。fideles(信仰者)和思想者(哲人)都在寻求理解。安瑟伦的所谓"本体论证明"，并不是要证明上帝的存在，而是探问上帝存在的样式；"寻求理解的信仰"不是寻求上帝存在的证明，而是上帝存在本身，不是问上帝是否在，而是上帝如何在。①

追随奥古斯丁，司各脱认为原罪破坏了人的理性，人不可能有"恰切的"(proper)上帝知识。对于中世纪思想家来说，"恰切的"知识是直观的、直接的知识，在其特殊性和独一性(quiddity)中得到揭示的对象。恰切的知识揭示一个对象的本质，这种知识让人可以进一步推衍知识。在司各脱看来，这种知识对于人是不可能的，人顶多只有一些直观的概念(intuitive concept)，这些概念总是模糊的、此时此地的(偶在的)所知，而非实在的所知。两种知识，也就是所谓直接的直观认知——实存的知识(我看到你)和间接的抽象认知——普遍的知识(我认识你的本质)的区分，是希腊哲学(柏拉图－亚里士多德)已经讲明的知识论原理，司各脱似乎想要寻求一种能混合两种知识的方式：概念的、抽象的、演绎的混合知识。这种混合知识没有提供与主体直接的直观关系，比如，圣保罗直观地知道了上帝的心意，但他的启示性写作被信徒不着边际地接受。② 司各脱面临的理论问题因此是，作为一种关于认信的知识学的神学，究竟如何可能。

在司各脱的时代，神学面临新的学问处境：由于接受亚里士多德的知识理论和形而上学，所有理论性的知识必须成为 scientia。司各脱承认，基督教神学只有与时代的知识诉求交织在一起，才能确保自身的可理解性。神学是我们在上帝的超自然启示的基础上拥有的一种知识，其最高观念是无限的存在。由于我们并没有对上帝的直接知识，我们只能在这一本质的具体观念的某个替代品中把握上帝。这一替代观念是由一般观念(存在和无限的观念)配置成的，其明证性不是对象，而是从另一边(彼岸)，不是从直接的观照，而是从权威和演绎思维获得的。神学的可能性基于上帝的恩典，其知识来自《圣经》中提供的直观经验，因而，作为一种

---

① 参 Alexander Broadie，《司各脱的影子》，前揭，页 9－11。

② 迈蒙尼德已经提出过这种区分：摩西直观地得到启示，而不是摩西教导的那些人直观地得到启示。迈蒙尼德指出的内在困难是：信徒必须信赖先知个人的说法，而先知个人必须有直观经验。

知识,神学是 theologia contingentium(偶在的神学)。

我们不能有恰切的知识,不能知道事物的本质,不等于我们什么都不知道。不可能有直观的概念,但能够抽象某些知识。司各脱承认亚里士多德形而上学的基本原理,但他觉得,分析人的自然知识必须重新认识感觉与理智的区别。感觉涉及个别,是直观的,理智涉及普遍,是抽象的。不过,司各脱认为,理智也有关于个别的直观知识而无需涉足圣托马斯说的幻相过程(proces of phantasm),在当下的生命中,个别者的直观仅是实存的直观(existing),是对个别者的"这一个"(thisness)的混合知识,在来生的得福中,理智可以成全这些个别者的知识。

为什么司各脱要提出这样直涉个别者的理智论?

中古思想家熟悉存在的层级体系的思想——每一事物的存在都在确定的秩序中有确定的位置。按照这种思想,理智的位置高于感觉,因此也可以做次于自己的感觉能做的。奥康后来对这一立场提出批评:如果这可以成立的话,一个没有任何视、听、说、嗅觉的人也可以有感觉知识。但司各脱的论证是:人能通过感知达到某种类型的演绎的抽象知识,问题是如何知道这一点?司各脱必须证明在演绎的知识中已经获得了某种确实的东西。司各脱提出四种类型的确实知识的分析:1,自明的原则(同义反复的陈述);2,经验知识(太阳多次升起,由此知道明天太阳升起,从观察和归纳得来的知识);3,一个人自己的行为的知识(近似笛卡尔的"我思故我在");4,通过当下感觉得到的知识(感觉到火,知道火可以燃烧)。经验知识可以说是知觉的表征论:如果表征总是相同,对象就相同,如果不相同,可以通过感觉再观察。通过这些演绎的抽象,虽然人因原罪不可能得到真确的知识,但能形成涉及自然世界的真确判断。

通过规定神学的对象和知识性,司各脱深入思考了知识的本质和形态。Scientia(知识)是一种心灵的习性(habitus)和认识的理智能力的品质,这种能力通过对某种确定内涵完满的或积累的认识而产生出来并得到确定。将认识的内涵加以特别的归类整理,乃是知识习性的本性:就特别的、本来的意义而言,知识习性在形式上归属于一个陈述的内涵,这意味着,知识的习性是一种自然的类似性,这种类似性尾随这陈述中展开的内涵的认识。从狭义上讲,有诸种知识,正如有诸种知性上可知的陈述。从一般的意义上讲,就知识习性处理一个宽泛的陈述而言,它能够潜在地拥有诸多陈述(命题)。因为,这样的陈述作为习性在形式上牵涉到一个第一命题,其他命题潜在地包含在这第一命题之中。从形式上对一个确

定的个别内涵加以规序，与潜在地对在这一命题中包含的其他命题加以规序是不同的，两者相关联的就是知识的本质秩序。所有归属于一个确定的知识习性的内涵，都在这一秩序之中。一门知识的种种推导出来的命题和原则的本质秩序，都牵涉到这“第一命题”，因而这第一命题是一确定的主体（Subject）。换言之，各知识的所有原则和推论结果，都已经潜在地包含在这主体之中了，知识意味着掌握从这主体来说可知的、在具体知识的形式中可习得的东西。

就其理想的形式而言，知识是在一个各种命题的公理的演绎系统中展开的对某种何是（Washeit）的所知。这何是性构成了一门知识当下的“第一主体”，不仅构成其统一性，而且提供了与其他知识区别开来的标准。知识之所以有真理可言，乃因为它已经潜在地被包含在其第一主体中了，至于靠何种知识方式实际地得知这真理，无关紧要。

“第一客体”（objectum primum）与“第一主体”具有同样的意义。一种习性并不是一种从一个一般观点来看各种对象（客体）的效果，而是作为效果从一确定的个别对象中形成的。这个别对象潜在地包含着这一知识的所有真理，从而能够涵养整个习性。所以，没有必要严格区分知识的主体和习性的对象。知识并没有一个能容纳所有知识对象的总类，只有某一特定的个别实性，这实性就是知识的第一主体。知识的习性及其主体－客体之间的如此关联，还只是知识的理想情状，实际上，知识本身与具体在我们身上的知识是不同的，知识本身与在我们身上的知识是有分别的。司各脱因而区分了自在的知识和我们身上的知识。知识本身——自在的知识能完全如对象自身所是那样认识对象，当理解一个相关的客体时，这客体得到完满的衡量。在这种理想形状下，习性与内涵的关联完全得到实现。我们身上的知识指通过人的理解把握的知识对象，在这种知识中，只有人的知性实际上（即在人的当下条件下）能够达到对象的知识。人的知性只有通过认识的 quia（即由对另一对象的认识来支撑的推论形式）来把握特定的命题。

就在两种知识中诸命题的第一主体是相同的而言，两种知识都是知识，差别在于，知识的命题是否能呈现对第一主体的何是性的直接且恰切的见识的演绎解释，从而完全地、严格系统演绎地说出其潜在的蕴涵。

尽管有其神性的权威本源，神学毕竟是一种人的知识。可以区分种种超自然的神学，每一种都相应地对应一种超自然的上帝认识。重要的是，与关于自然的知识一样，神学也区分为 theologia in se（自在的神学）

和 theologia in nobis(我们身上的神学),两者又都分别有必然的和偶在的两种样式:关于必然的真理和关于偶在的真理的神学。

必然的神学或 theologia divina(神性的神学)把握关于自在的上帝的真理,其最高观念——(第一主体)是上帝。自在的神学是一门在与上帝相当的人的理解力中达成神学对象的知识,这种认识能呈示与认识对象均衡的理智,从具体的在性触击在其绝对的独一性中的上帝。这种知识拥有自在的上帝作为自身的对象,因而这种神学能够拥有与上帝这一认识对象相适应的理智,在上帝的确定本质的在性中认识上帝。必然的真理的神学的第一主体只能是上帝本身,在上帝的确定本质之中,潜在地包含着神学的所有必然真理。这种能观照到自在的上帝的神学,是唯一关于上帝的完满科学。

这种自身中蕴涵着纯粹观念的神学如何可能?只有在一种能恰切、完满地认识神性本质的理智中,这种神学才实际存在。可是,这样的理智只会是神性的理智,因为,只有无限的理智才能认识无限的本质。既然神性的本质是所有实际的认识中可认识的内涵的前提,当然就只有自在的上帝才拥有完满的认识。

偶在的神学把握关于人与世界之关系中的上帝的真理,在这种神学中,上帝是作为具体的在性得到认识的。从根本上讲,自在的神学对于人来说是不可能的。所谓"我们身上的神学",指的是在我们人的有限度的理智中通过一般观念认识上帝,因此只能"含混地"(confuse)把握上帝。人的认识能够把握的,只能是与其有限的理智相应的对象,我们身上的神学就是我们的有限理智能够把握的上帝的知识。如果一门知识的习性得从对象获得其明证性,那么这第一对象必须不仅蕴涵这一习性的所有真理,而且潜在地蕴涵这一习性的真理的明证性。对于偶在的神学来说,这些条件没有满足。既然人的理智总是受当下处境的限制,也就不可能认识自在的神性本质。偶在的神学的第一主体是在当下处境限制中认识到的上帝,能说出的是直接通过启示间接得到的真理。在受当下处境限制的理智中把握到的最完满的上帝观念,只能是一个 ens infinitum(无限存在)的观念。这意思是说,仅就观念本身来讲,偶在的神学与自在的神学有同样的第一对象,就认识的实际情形而言,第一对象潜在的完满性在偶在的神学中并没有得到认识,仅仅是如我们所知地得到认识。

在自在的神学的第一对象中,并没有蕴涵偶在的、依赖于自由的、不可推导的上帝旨意的真理,在偶在的神学中,出现了偶在的真理的证明,

我们身上的神学的明证追踪偶在的真实。上帝之偶在的真实只有上帝自己知道。自在的神学的偶在真实在第一对象中得到认识,乃因为第一对象本来就是如此被造就的,从而偶在的事物本身在其中能够被观照到。在我们身上的神学中,所认识到的对象中的真实之蕴涵不是从对象明证地得到认识,所以,偶在的神学也没有上帝之偶在真实的认识。

当然,可以说还有一种圣者的神学,它有两种观照可认识之物的本质的可能性,也就是说,它能把本质本身变成认识,这些本质在神性本质的显象中呈现给福乐的神学,所以,圣者的神学能伸展到所有可认识的事物。不过,神性的本质并非天生地作用于福乐者的理智,而是取决于上帝的意志。这即是说,圣者能认识到什么,完全取决于上帝的自由意志的决断。相比之下,我们身上的神学可认识之物的限制要大得多。人的认识能力的当下欠缺使得我们身上的神学不能把握所有在者,只能认识其自身的对象,这自身的对象是上帝通过在圣经中写下的启示实际地给予我们的。偶在的神学因此是 theologia nostra revelata(启示给我们的神学)。这种当下地自然获得的明证知识并不属于由其特别地认识到的东西(即便通过启示),而是以天生已知的东西为前提。

实际上,司各脱区分了三种神学——自在的、圣者的、我们的神学,它们都涉及与上帝的本质有关系的所有在者,某种关系的认识是其相关的认识的前提。只不过,三种神学涉及的在者与上帝的本质处于不同的关系。所有受造的在者与上帝的关系当然只能在这种上帝的在性得到认识的条件下得到认识。

只有当知识拥有一种可靠的认识的特性,才能在严格意义上是知识。这意思是说:相关的认识具有某种必然性的东西作为其内容,而且受一个初因唤起,这初因是明证地给予理智的,从而,认识能把自己的内容作为从这明证地认识到的初因通过演绎推理过程导出的东西来把握。自在的神学无需这种演绎的可推导性就实现了这一条件,演绎的可推导性作为一种不完满的认识理智的应急措施在这里自然是多余的。在圣者的神学中,这样的条件也是满足了的。在自在的神学中,偶在真实尽管是确实的且明证的,却不是作为必然的东西包含在第一对象中。可是,从对象方面而言,必然性仅作为一种认识的确实性的前提而被要求。当神性中的偶在真实在一种确实且明证的认识中被照察时,这种前提就多余。

总起来讲,我们能习得的,仅是偶在的神学;在这一意义上,哲学对于神学是有益的。

为什么还要读司各脱？

司各脱是中世纪晚期的思想家，如今已是后现代了，为什么还要读司各脱？

声名显赫的思想史家伯林说：

> 中世纪神学和形而上学的模式被十七、十八世纪的各门学科横扫过后，就销声匿迹了。原因主要是，在描述、预测、控制外部世界方面，这些模式不能与新科学相匹敌。一旦人被视为物质自然界中的一种对象，各种人文科学——心理学、人类学、经济学、社会学等等，就开始取代原先的神学和形而上学。[1]

如今，各类思想史教科书上诸如此类的论说几乎成了行话，而行话通常都有问题。

近代的"新科学"的确横扫了中世纪的神学和形而上学，可问题是，"新科学"从哪里冒出来的？伯林和好多跟着伯林说的思想史家都没有问这个问题，好像"新科学"是十七、十八世纪的天才发明。

布鲁门贝格对"新科学"起源的研究，其进深度令人赞叹。[2] 按此研究，近代"新科学"恰恰是从晚期中世纪神学和形而上学中衍生出来的。如果近代"新科学"取代原先的神学和形而上学这回事是真的，便无异于说，中世纪晚期的神学和形而上学孵生出新科学，然后让自己的儿子合理地弑父。

布鲁门贝格的研究很可能得自尼采的启示：《快乐的知识》第 125 条格言用"疯子"为题，描述了这一弑父的精神运动。

"疯子"大白天打着灯笼在集市上找上帝，可集市并非找得到上帝的地方——集市上能找到的仅仅是人——不信上帝的人，他们嘲笑和讥讽寻找上帝的人是疯子。嘲笑的人没有想到疯子却说："上帝哪去了？让

---

1 伯林，《政治理论还存在吗？》，见古尔德等（James A. Gould/Vincent V. Thursby）编，《现代政治思想：关于领域、价值和趋向的问题》，杨淮生等译，北京：商务版 1985，页 430。

2 在此之前，研究这一论题的经典论著当推科耶夫的老师和友人 Alexandre Koyré 的 *From the Closed World to the Infinite Universe*（《从封闭的世界到无限的宇宙》），Baltimore，1957

我告诉你们吧！我们把他弑了！是你们和我弑的！我们大伙儿全是凶手。”

“疯子”是近代“新科学”之父，他这样解释“我们”的弑父：

> 我们把地球从太阳的锁链下解开，怎么办呢？地球运动到哪里去？我们运动到哪里去？离开所有的太阳？……我们是否会像穿过无穷的虚幻一样迷路？……我们，最残忍的凶手，如何自慰呢？……用什么水可以清洗我们自身？……这伟大的业迹对于我们是否过于伟大了？

布鲁门伯格不仅要致力搞清楚近代“新科学”弑父的起因——在他看来，原因在于中古晚期的神学形而上学推论，而且试图回答“我们如何重新寻得安慰”。看来，近代“新科学”的弑父不仅仅事关近代“新科学”的起源，也事关现代－后现代生活世界的道德政治秩序，如韦伯看到的那样，自十七、十八世纪以来，新科学致力把所有人生意义问题变成实际的（事实）问题，但并没有成功——两百多年后，德国学界就科学与价值的关系展开的大论争就是证明。

新科学在人生意义问题上的失败，不仅牵扯到新科学的性质，而且牵扯到现代的政制形式和政治文化的性质。[1]“把地球从太阳的锁链下解开”，就是近代“新科学”的形而上学行动——必须记得，近代“新科学”的原貌是一种形而上学，这种形而上学把我们置于如此境地：“我们运动到哪里去？离开所有的太阳？”

为什么还要读司各脱这一问题的回答，就在尼采的如此提问之中。

---

1 参韦伯，《学术与政治》，冯克利译，北京：三联版 1998；亦参 G. Gohler 编，*Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch: Ideengeschichtliche Beitrage zur Theorie politischer Institutionen*《社会变革中的政治制度：政治制度理论的思想史论集》，Opladeden，1990。

思想史发微

连雅堂思想中的《春秋》义

林义正

一、前言

连雅堂（1879－1936）既刊《台湾通史》后，又编次《台湾诗乘》，其《自序》中提及"台湾固无史也，又无诗也"，接着说：

> 我台湾之无诗者，时也，亦势也。……台湾之诗今日盛者，时也，亦势也。[1]

其实今日吾人顺着他的话来说："我台湾之无史者，时也，亦势也。台湾之史今日盛者，时也，亦势也。"的确，在新的时势之下，研究台湾的系所与社团不断地成立，台湾史的研究呈现热潮，此时说台湾学已成显学，实不为过。[2]在有关台湾史的著作之中，连雅堂的《台湾通史》倍受瞩目，日人尾崎秀真序云"连子读书万卷，行万里路，镕铸经史，贯穿古今，其史眼即禅家最上乘正法眼也。"[3]西崎顺太郎序其"史学尤极蕴奥，

---

① 连雅堂，《台湾诗乘》，《连雅堂先生全集》（南投：台湾省文献委员会，1992年3月），《自序》页3。

② 林美容，《台湾文化与历史的重构》（台北：前卫出版社，1998年12月初版第二刷），页77－82。

③ 尾崎秀真，《尾序》，《台湾通史》（台北：黎明文化事业股份有限公司，2001年4月），页17。

足备一家之见"。[1] 海南下村宏序其书：

> 专仿龙门格式，纪、传、志、表，分类有法，翔又气象雄浑，论断古今，吾几不能测其才之所至；盖近世巨观也。[2]

张晓峰(1901－1985)曾谓"一部《台湾通史》其势力超过日本全部陆海空军，因为日本军队只能够占领台湾的土地，而不能征服台湾的人心。雅堂先生的大著，发扬爱国思想，唤醒民族灵魂，把明郑以来二百多年反抗异族、争取自由的光荣历史，作系统的记载，使革命的炬火辉煌照耀着。"[3]台湾史的前辈学者杨云萍教授(1905－2000)曾为民国七十四年重刊之新版作序：

> 《台湾通史》乃一部主观性极强之史书。……《通史》成于日本人占据台湾后二十三年，河山已改，事物多非。连氏悲之、愤之、有所希期，作此巨著。《通史》有其可议论处，如史料不完备。……然因时代所囿，固不能苛求，或以一而概全。其为古典的存在，将与台湾之河山，同其不朽。[4]

其后，更有学者说它是"中国最后一部史传文学"[5]，或说是"台湾有史以来第一部内容详整、体系完备的通史之作"。[6] 如上许多评论，盖从史文、史例、史学、史识、史义，各有所见。本文拟从《春秋》学的角度，考察其如何型仪《史记》，彰显《春秋》那些旨义，最后是检讨其所显发的《春秋》义。

---

① 西嶋顺太郎，《西序》，《台湾通史》，页 14－15。

② 海南下村宏，《海序》，《台湾通史》，页 16。

③ 张其昀，《台湾精神》，《连雅堂先生相关论著选辑(上)》(南投：台湾省文献委员会，1992 年 3 月)，页 7。

④ 杨云萍，《新序》，《台湾通史》，页 1。

⑤ 陈昭英，《台湾儒学——起源、发展与转化》(台北：正中书局，2000 年 3 月台初版)，页 215。本文又见《中国哲学》第二十二辑(2000 年 6 月)，页 626－651。

⑥ 吴福助，《连横〈台湾通史〉的著述旨趣》，《中国文化月刊》第 236 期(1999 年 11 月)，页 1。

二、型仪《史记》

连雅堂于《台湾通史·凡例》说：

> 此书略仿龙门之法，曰纪、曰志、曰传，而表则入于诸志之中。[1]

这是说明《台湾通史》一书的体例是略仿《史记》而来的。然而，作者于研读之后遂发现不啻如此，稍加思索，便会发现此书除"形"似《史记》之外，其"神"似之处亦不少。

(一)通变古今

司马迁(145－86 B.C.)在《报任安书》上自述：

> 仆窃不逊，近自托于无能之辞，网罗天下放失旧闻，略考其事，综其终始，稽其成败兴坏之纪，上计轩辕，下至于兹，为十表，本纪十二，书八章，世家三十，列传七十，凡百三十篇。亦欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言。[2]

司马迁的《史记》所述自黄帝至汉武帝时史事，见其成败兴坏，通其古今之变。很巧的，连雅堂《台湾通史·自序》说：

> 横不敏，昭告神明，发誓述作，兢兢业业，莫敢自遑。遂以十稔之间，撰成《台湾通史》，为纪四、志二十四、传六十、凡八十有八篇，表图附焉。起自隋代，终于割让，纵横上下，巨细靡遗，而台湾文献于是乎在。[3]

雅堂以"通史"命名，从当时的学术背景来说，应当不止取"通论古

---

1 《台湾通史·凡例》，页21。

2 参见班固、新校本《汉书·司马迁传》(史学出版社，1974年5月台北影印一版)，页2733。然本文所引以谢金鼎主编《古文观止全译》(台北：东华书局，1993年7月初版二刷)，页315为准。

3 《台湾通史·自序》，页20。

今"一义而已,在《自序》中也说:

> 夫史者,民族之精神,而人群之龟鉴也。代之盛衰,俗之文野,政之得失,物之盈虚,均于是乎在。

可见必有史义在焉。他所谓的"通"当本之章实斋(1738－1801)《答客问上》所说:

> 史之大原本乎《春秋》,《春秋》之义昭乎笔削。笔削之义,不仅事具始末,文成规矩已也;以夫子义则窃取之旨观之,固将纲纪天人,推明大道,所以通古今之变而成一家之言者,必有详人之所略,异人之所同,重人之所轻,而忽人之所谨,绳墨之所不可得而拘,类例之所不可得而泥,而后微茫秒忽之际有以独断于一心;及其书之成也,自然可以参天地而质鬼神,契前修而俟后圣,此家学之所以可贵也。[1]

在章实斋论史,推原于孔子(551－479 B.C.)笔削《春秋》之义的诠释下,《史记》与《台湾通史》均"通古今之变",其内在的关联不言可喻。

(二)自罪意识

这里的"罪"不是指违犯法律所谓的"罪",而是指行为者对某事自认为应尽义务去做,结果却没有去做,而兴起了一种自我责备的罪恶感。司马迁在其父司马谈过世后三年,任太史令,勉励继承先人"绍明世,正《易传》,继《春秋》,本诗书礼乐之际"[2]的托付,在与上大夫壶遂的对话中提到"且余尝掌其官,废明圣德不载,灭功臣世家大夫之业不述,堕先人所言,罪莫大焉"。修史是史官的职责,若不尽职责,有道德感的史官必然会怀着自我责备的心理。不巧的是,司马迁因李陵之祸而遭腐刑,幽于缧绁之中,喟然而叹曰:"是余之罪也夫!是余之罪也夫!身毁不用矣。"这是他怀着以身毁不用,有违先人付托的不孝心理,退而省思:西伯演《周易》,孔子作《春秋》,屈原(339－278 B.C.)著《离骚》,左丘明修《国语》,

---

① 章学诚,《文史通义》汇印本(永和:史学出版社,1974年4月重印四版),页136。

② 司马迁,《史记》(点校本)(台北:仙华出版社,1972年11月三版),页3296,以下所引具见页3299－3300。

孙膑著兵法，吕不韦（? －235 B.C.）传《吕览》，韩非（280? －233 B.C.）著《说难》《孤愤》，《诗》之三百篇，大抵皆圣贤发愤之所为作。此时他也面临同样的困顿，意有所郁结而不得其道，故述往事而思来者，遂著《史记》。在《太史公自序》中，连续出现三个"罪"字，绝不可忽略，在孝意识的自我要求下，免除罪责的方式就是克尽孝道，发誓述作。非常巧合，连雅堂发誓述作《台湾通史》，也同样面临类似的因缘，他说：

> 痛哉！横年十三时，就傅读书，先君以两金购台湾府志授横曰："女为台湾人，不可不知台湾事。"横受而诵之，颇病其疏。故自玄黄以来，发誓述作，冀补旧志之缺。今吾书将成，先君音容如在其上，乃以学植浅陋，不能追识十一，以告我后人，是横之罪也。[1]

连雅堂受其父（连永昌）的教示，读余文仪的《续修台湾府志》后[2]，发现诸多疏漏与误谬，遂"发誓述作，冀补旧志之缺"，然在书将成之际，犹有愧对其父在天之灵，而自觉有罪。不但如此，于脱稿之后，犹虑未备，携出以就有道，

> 故雅堂不揣其力，孜孜矻矻，誓告神明，以阐扬民恐，而又询之耆艾，访之遗文，以告无罪于国人焉。[3]

此外，《台湾通史》序文中有"旧志误谬，文采不彰，其所记载，仅隶有清一朝，荷人、郑氏之事阙而弗录，竟以岛夷、海寇视之。乌乎！此非旧史氏之罪欤"（前揭，页19）、"台湾三百年来之史，将无以昭示后人，又岂非今日我辈之罪乎"？（前揭，页20）在列传中又有"事多隐灭，莫获示后，则旧史之罪也"。[4]

---

①《台湾通史·孝义列传》，页1157－8。

② 连雅堂仅谓"购《台湾府志》授横"而未详何书，经学者研究是指余文仪所修者，参见方豪，《连氏〈台湾通史〉新探》，《连雅堂先生相关论著选辑（上）》，页13。卢嘉兴，《台湾的伟大史学家连雅堂》，《连雅堂先生相关论著选辑（下）》，页3。林文月，《青山青史——连雅堂传》（台北：尔雅文化事业有限公司，1994年10月），页42。

③《台湾赘谭》，《雅堂先生余集》（台北：连震东，1974年元月），页129。

④《台湾通史·勇士列传》，页1172。

> 吾闻延平入台后，士大夫之东渡者盖八百余人，而姓氏遗落、硕德无闻；此则史氏之罪也。[1]

这些“罪”有责于自己、我辈的，有责于史氏的。史官应尽修史的职责，未尽其职责固属有“罪”。而作为台湾人的我辈竟无修史以昭示后人，不免有愧于我辈先人而有“罪”，对连雅堂而言，修史本非其职责，但他声称“我辈之罪”，显然，他已将对亲人的孝道推广到对先人的“种性”之孝了。连雅堂将修台湾史作为其职志，则前面所说的罪辞，就不觉得奇怪。盖“自罪意识”是修史者的内在动力，司马迁修《史记》如此，连雅堂修《台湾通史》亦如此。何以修史与自罪意识关系如此密切？这就不免让作者想起孔子。原来孔子作《春秋》之后，孔子就说过：

> 知我者，其惟《春秋》乎！罪我者，其惟《春秋》乎！（《孟子·滕文公下》）
>
> 《春秋》之信史也，其序，则齐桓晋文；其会，则主会者为之也；其词，则丘有罪焉尔。（昭公十二年春《公羊传》文）

此后史家宗祖孔子，也就少不了这种与“罪”关联的想法，据此可以肯定连雅堂之修史与司马迁作《史记》，在述作意识上有深层的共通性。

（三）述作篇法

《台湾通史》之结构略法《史记》，这是连雅堂自己在《凡例》中就明白说过的。但是少有学者进一步探求其篇法如何，是不是也有取法司马迁为文之处？依作者初步观察，连雅堂之为文，根本上是以《史记》为典范的。中国史书的述作篇法，自《左传》创立“君子曰”以来，《史记》继之作“太史公曰”，此后《汉书》有“赞曰”，《后汉书》有“论曰、赞曰”，《三国志》有“评曰”，《晋书》有“史臣曰、赞曰”，或单作“史臣曰”等等，形成固有的篇法，《台湾通史》的书写也不例外，也就是在纪、志、传各篇的篇首或篇末照例都会冠上“连横曰”，用来总述缘由与对某事物的评论，这些地方都是反应作者的见解，值得特别关注。根据作者对两者的比对，确认《台湾通史》的篇法是模仿《史记》而来。请见下表：

---

[1] 《台湾通史·诸老列传》，页 883。

《台湾通史》			《史记》			备注
纪	篇首	篇尾	本纪	篇首	篇尾	全同
		连横曰			太史公曰	
志	连横曰		书	……太史公曰		全同者一
	……连横曰					
	易曰……连横曰				太史公曰	
				太史公曰	太史公曰	
列传		连横曰	列传		太史公曰	全同者三
		连横曰				
	连横曰			太史公曰		
		连横曰		太史公曰	太史公曰	
	连横曰	连横曰		……太史公曰		
	……连横曰	连横曰		孔子曰……太史公曰	太史公曰	
				孔子曰……太史公曰		
				老子曰……太史公曰		
表	（附于纪、志中，不独列）		表	太史公曰		

根据作者对比后，发现不见得纪/本纪、志/书、列传两者都全有“○○曰”，《台湾通史》中《经营纪》《独立纪》、《疆域志》《户役志》及十七个列传，《史记》中的《天官书》就完全没有。《史记》的“太史公曰”均以置于篇尾为常规，篇之首尾均具者当有特别重视的含意，如《礼书》、《乐书》、《循吏列传》、《酷吏列传》。而《台湾通史》中凡诸志篇前均冠以“连横曰”，有时更以“《易》曰”为前导；在诸列传中则以篇尾加上“连横曰”为常规，但在《列女列传》的数人一传中，就不限于在传末作总论，有的就针对其某个人物作评论，则其中必有美者也。凡篇首尾均具者，有《郑颜列传》、《诸臣列传》、《诸老列传》、《台东拓殖列传》、《孝义列传》、《货殖列传》、《吴彭年列传》，当是连雅堂最关注的部分，其次是置于篇首者，是前者的变例，有《乡贤列传》《文苑列传》《勇士列传》也当是重点所在。

从以上的对比中，作者不好说它们完全合辙，但就运用“○○曰”的篇法而言，实得司马迁之精髓无疑。

（四）继《春秋》义

要说明《台湾通史》与《史记》均继《春秋》之义以为义，或说《台湾通史》继《史记》之《春秋》义以为义，应先分别指出二书所述的《春秋》义，然后再加判定。首先，试问司马迁所继的《春秋》义有那些？这些义是出自那一本《春秋》？司马迁在《太史公自序》中说：

> 先人有言："自周公卒，五百岁而有孔子，孔子卒后至于今五百岁。有能绍明世，正《易传》，继《春秋》，本诗书礼乐之际？"意在斯乎！意在斯乎！小子何敢让焉。

据此太史公之作《史记》意在接周孔，继《春秋》。《史记》之继《春秋》不在文字上而在思想、精神上。那么其思想、精神何在？依司马迁的自述如下：

> 余闻董生曰："周道衰废，孔子为鲁司寇，诸侯害之，大夫壅之。孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以为天下仪表，贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。"子曰："我欲载之空言，不如见之行事之深切著明也。"夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖。存亡国，继绝世，补敝起废，王道之大者也。……《春秋》辨是非，故长于治人。是故礼以节人，乐以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以道化，《春秋》以道义。拨乱世，反诸正，莫近于《春秋》。……夫不通礼义之旨，至于君不君，臣不臣，父不父，子不子。夫君不君则犯，臣不臣则诛，父不父则无道，子不子则不孝。此四行者，天下之大过也。以天下之大过予之，则受而弗敢辞。故《春秋》者，礼义之大宗也。[1]

以上所引，可归纳成几项要点：A. 明王道，达王事，B. 拨乱反正，C. 辨是非，别善恶，D. 归宗礼义。王道、王事之取义在乎"王"，《吕氏春秋·下贤篇》谓"王也者，天下之往也"。《春秋谷梁传·庄公三年》谓"王者，民之所归往也"。《韩诗外传》卷五谓"王者何也？曰往也，天下往之谓之

---

①　司马迁，《史记》（点校本）（台北：仙华出版社，1972 年 11 月景印三版），页 3297－3298。

王”。《春秋繁露·灭国上》谓“王者,民之所往,君者不失其群者也,故能使万民往之,而得天下之群者,无敌于天下”。在在都显示,得万民之心而归往者就是王,这样的王者必是礼义的化身,所以,拨乱反正必是拨反礼义以归于礼义。国亡、世绝是指群体组织的消灭,种族命脉的断绝,不管是自绝或他绝,都是大不仁、大不义之事。敝废是起于荒废不知治理,也就是失礼。《春秋》所表扬的王道,以“存亡国,继绝世,补敝起废”为大,正是因为王道乃合乎生生不息的天道!若就《史记》之继《春秋》而言,当今《史记》专家阮芝生教授就指出:

> 《尚书》首《尧典》,明禅让之道;《春秋》首隐公,成隐公让国之意并借以明公天下之义;《史记》继《春秋》,其崇让之意,亦普见全书。《史记·世家》首太伯,《列传》首伯夷,乃是贵让,此意前人已言。但《本纪》首五帝,《十表》首之【按:之乃三之误】代以及八书首礼,也都有崇让之意。故《史记》实于五体之首,皆寓贵让崇礼、礼让为国之义。[1]

礼让固是《春秋》之旨,然以上所言,则专道其让。就实而论,礼非仅让一义,亦当以正为归。《春秋》之义在《史记》中尚明示“《春秋》讥始不亲迎”(《外戚世家》49/1967)、“昔齐襄公复九世之雠,《春秋》大之”(《匈奴列传》110/2917)、“《春秋》曰:臣无将,将而诛”(《淮南衡山列传》118/3094),司马迁还说:“《春秋》文成数万,其指数千”(《太史公自序》130/3279),可见《春秋》之义必不止《史记》所明示者。何况《春秋》在古代也是史书的通称,如何确认司马迁所欲“继”的《春秋》究竟是哪一种《春秋》?这个问题,阮芝生教授早已指出:

> 《史记》之于三传实为“义主《公羊》,事采《左氏》”,故所欲继之《春秋》应为《公羊春秋》,这是确无可疑的。[2]

如此说来,我们更应该探究《公羊春秋》。作者新著《春秋公羊传伦

---

[1] 阮芝生,《论禅让与让国——历史与思想的再考察》,《中央研究院第二届国际汉学会议论文集》(1989年6月),页512。

[2] 阮芝生,《论史记中的孔子与春秋》,《台大历史学报》第23期(1999年6月),页41。

理思维与特质》曾提出《公羊传》在德行伦理里表彰礼、让、义、信、勇、知、恭、敬诸德，在规则伦理里建立礼或正为是非的判准，而且以权济经，此外尚隐含三科九旨的微言，这也明载于《史记·孔子世家》中，只是后人不察。[1] 后世之论《春秋》，盖多随时取义，未道其全，其论或不免有偏。

至于连雅堂所论的《春秋》义有那些呢？由于连雅堂并无专论《春秋》的著作，其相关言论散诸著作中。现就所知，录之如下：

1. 夫《春秋》之义，九世犹仇。楚国之残，三户可复。[2]

2. 夫孔子为时中之圣，春秋三世，由据乱而升平，而太平；此世界进化之公理也。故其学说，始于小康，终于大同。[3]

3. 夫史者，天下之公器，笔削之权，虽操自我，而褒贬之旨，必本大公。[4]

4. 夫万古正纲常之伦，《春秋》严华夷之辨，此固忠臣义士所朝夕懔遵，而不敢顷刻忘也。[5]

5. 六艺，圣人之书也。是故礼以节人，乐以发和，书以道事，诗以达意，易以道化，春秋以道义。拨乱世反之正，莫近于春秋。春秋之时，王熄诗亡，孔子伤焉，故为其书，以究天人之际，通古今之变，其用弘矣。[6]

从以上五条资料，可归纳所言《春秋》义有 A. 复九世仇，B.《春秋》三世义，C. 华夷之辨，D. 笔削褒贬，E. 拨乱反正。其中第 3 条“笔削之权，虽操自我，而褒贬之旨，必本大公”所指即司马迁所述“辨是非，别善恶”的《春秋》义；第 5 条“是故礼以节人，乐以发和，书以道事，诗以达意，易以道化，春秋以道义。拨乱世反之正，莫近于春秋”。“拨乱反正”是完全抄录《太史公自序》中的文字，其实此亦是司马迁本诸《公羊传》鲁哀公

---

① 拙著《春秋公羊传伦理思维与特质》（台北：国立台湾大学出版中心，2003 年 12 月），页 69，116－128，196。

② 《告延平郡王文》，《雅堂文集》（台北：台湾省文献委员会编印，1964 年 12 月），页 115。

③ 连雅堂，《与嘉义人士书论筹建孔庙》，《台湾民报》第 247 期（1929 年 2 月 10 日）。见林庆彰编《日据时期台湾儒学参考文献》（台北：台湾学生书局，2000 年 10 月），页 128。

④ 《台湾通史·林昆冈列传》，页 1210。

⑤ 《台湾通史·建国纪》，页 94。

⑥ 《台湾通史·风俗志》，页 724。

十四年传文——"君子曷为为《春秋》? 拨乱世，反诸正，莫近诸《春秋》。"《春秋》三世义在《孔子世家》中即"运之三代"，为经世大法，此乃本诸传文"所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞"的笔法义而来。第1条"《春秋》之义，九世犹仇"即同《史记·匈奴列传》"昔齐襄公复九世之雠，《春秋》大之"，而华夷之辨亦出自《公羊传》鲁成公十五年传文——"《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。"如此说来，以《台湾通史》为中心所述的《春秋》义归本于《公羊春秋》，与《史记》所继者无异。但从连雅堂仿《史记》作《台湾通史》看来，其熟读《史记》是必然的，其书的体例略仿《史记》，而其《春秋》义亦当继之。如上所论，两者均本《春秋》之礼义思想，而显扬有别，《史记》崇"让"，而《通史》伸"义"，此盖时势不同所致乎！

三、彰显《春秋》义

依前所论，知孔子作《春秋》以礼义为核心，《史记》所述有此二面，《台湾通史》亦有此二面。《通史》中二十四志说明了治理台湾所关注的各面向，其中以军备、抚垦、农业、度支为重，而六十二列传中却以表彰拓殖有功、反清复明、复仇、忠义、贞烈之人物为最，整本书可以说洋溢着存亡继绝、攘夷复仇的精神，它应是雅堂《春秋》义表现最突显处。由于孔子作《春秋》本有《左氏》直书其事，善恶自现的"史义"与《公》、《谷》借事明义，礼义经世的"经义"传统，广义而言，均谓之《春秋》义，今据此以言雅堂思想中的《春秋》义。

(一)考订史实，驳斥谬说

旧史对台湾事迹之疏漏、误谬、污蔑处，雅堂秉《春秋》之笔，为之补充、订正、平反，足见其伸张公义，不遗余力。雅堂说：

> 1. 台湾固无史也，荷人启之，郑氏作之，清代营之，开物成务，以立我丕基，至于今三百有余年矣。而旧志误谬，文采不彰，其所记载，仅隶有清一朝，荷人、郑氏之事阙而弗录，竟以岛夷、海寇视之。乌乎！此非旧史氏之罪欤？(前揭，页19)
>
> 2. 夫史者民族之凭依也，台湾布政以来，几三百载，旧志发刊，亦有数种，而多不知史义，紊乱无伦，如府志者且多误谬。故雅棠不

揣其力，孜孜矻矻，誓告神明，以单扬民志，而又询之耆艾，访之遗文，以告无罪于国人焉。[1]

《春秋》之义谨于正名，"台湾"之名起自何时？缘何立义？作为生于斯，长于斯的台湾人若不知"台湾"之义，岂非数典忘祖？雅堂遂上穷下考，钩深致远，以为隋唐之际乃至宋、元皆称"琉球"，明人不察乃呼"东番"，引《瀛壖百咏·序》所言，明季周婴《远游篇》，载东番一篇，称其地为"台员"，盖闽音之讹。周婴系闽之莆田人，当明代中叶，漳泉人已入台侨住者，一苇可航，闻见较确，定"台湾"之名始入中国于此。然其立义如何？其存众说，或曰"岱员"，或曰"大湾"，或曰"台员"，或曰"大宛"，方言之微异、示仙境也；或闻之故老谓"台湾"原名"埋冤"，为漳、泉人之来者，盖每为瘴疠所苦，居者多病死，不得归，故以"埋冤"名之，示鬼窟也；古今哀乐不同，居者感觉自异，何去何从，惟在"自释"——"是在人为"。[2] 他的考察是从史料与方言学出发，批驳《台湾府志》那种浅于史考，拘泥文字，以为附会，谓"荷人筑城海滨，制若崇台，海滨水曲曰湾，又泊舟处亦谓之湾，此台湾所由名也"。是误谬的解释，不值得一笑（前揭，页105）。台湾一名之缘由究竟如何，或许有再探索的必要；因此，雅堂在当时能采取语言学的进路来辅助历史考据，就显得相当具有开放的科学精神。他曾运用语言学的方法来研究台湾的语言，探求它的文化意含，撰写了《台湾通史》以外的著作——《台湾语典》、《雅言》，表面上看与《春秋》大义无关，其实也应该受到注意，把它放在日本据台以后，大力推行皇民化教育的政策，企图消灭汉文、台湾方言的历史背景下来看，他戮力保存汉文、台湾方言的行动就是一种《春秋》"存亡继绝"精神的表现。有关台湾历史的撰述，除了所述历史是否忠实记载的考察之外，最重要的是其历史解释与价值判断是否公允了。现略引雅堂对旧史氏的批评，以见清人（统治者）挟私之论：

1. 延平郡王精忠大节，声震寰球，百世之下，犹深仰止。而当时清人著书，颇多污蔑，不曰伪郑，即曰海寇，《台湾府志》亦为是言，此

---

1 《台湾赘谭》、《雅堂先生余集》，页129。

2 此段系综合雅堂《台湾通史·开辟纪》页39－66；《台湾赘谭》页105；《雅言》第293则，页125所言。

固清人自尊尔。……即如吴刘朱林,旧志所目为乱贼者,余亦为之平反;以台人而作台史,岂可仍执拘虚之见,而不别伸大义也哉?[1]

2. 候官杨浚新修《淡水厅志》,其文多谬,乃复挟私心,以衡人物,亦何足以征信哉?林占梅为人一时之杰,倾家纾难,保障北台,忌者多方构陷,占梅竟以愤死。浚不于此时为之表白,而列其人于志余,谓颇有一发千钧之力。夫一发千钧,厥功多矣,列之志余,不亦小哉?[2]

昔唐·刘知几(661－721)论史家必具三长:史才、史学、史识,而清·章实斋以为刘氏所论之史识,犹文士之识,非史识,能具史识者,必知史德,史德乃谓著书者之心术也。[3] 雅堂于《林占梅列传》末,提及"作史须有三长,而知人论世,犹贵史德",诚有感而发也。

(二)严华夷,伸大义

雅堂作《台湾通史》显然自觉以台湾人自己作台湾史,不能苟同"拘虚之见"而忘伸"大义",因此,所谓"大义"当从我台湾人的立场出发。然我台湾人究系何人?则不能不考察台湾的历史,进而知道自己是属何种性——民族之人?雅堂说:

1. 台湾固土番之地,我先民入而拓之,以长育子姓,至于今是赖。[4]

2. 当是时,延平郡王奋起金、厦,经略中原,以光复旧业。金陵败后,穷蹙两岛,乃取台湾,一鼓而下,荷人降伏,送之归国,而台湾复始为我族有也。夫台湾固我族开辟之,延平既至,析疆行政,抚育元元;而我颠沛流离之民,乃得凭藉威灵,安生乐业。此天之默相黄胄,而故留此海外乾坤,以存明朔也。[5]

3. 台湾之人,中国之人也,而又闽粤之族也。[6]

---

[1] 《台湾赘谭》,《雅堂先生余集》,页111。
[2] 《台湾通史·林占梅列传》,页1061。
[3] 章学诚,《文史通义》汇印本,页144。
[4] 《台湾通史·抚垦志》,页517。
[5] 《台湾通史·职官志》,页197－8。
[6] 《台湾通史·风俗志》,页724。

从这三段引文,可以知道台湾原是土番之地,亦即土人栖息之所,值我先民(闽粤之族)移入而开辟之,其间曾有马来人、日人入侵,继有西班牙、荷兰占据,后经郑成功以中国人立场向荷兰索回台湾,曾致书:"台湾者,中国之土地也,久为贵国所踞。今余既来索,则地当归我。"后经一战,重归我族所有,戮力经营,以作为反清复明的根据地。雅堂考究我先民之种性系来自闽粤之族(我族),同是中国之人,都是黄帝的子孙。自郑成功奉明正朔,收复台湾,虽至其孙克塽降清而明朔亡,然其反清复明的大义依然潜存,及至清朝期间,民变时起,虽不无官激所致,然与郑成功反清复明的精神恐不无关系。雅堂说:

> 明亡之季,大盗窃国,客帝移权,缙绅稽颡,若崩厥角,民彝荡尽,恬不知耻。而我延平郡王独伸大义于天下,开府思明,经略闽粤。一时熊罴之士、不二心之臣,奔走疏附,争趋国难。虽北伐无绩,师沮金陵,而辟地东都,以绵明朔,谓非正气之存乎?(前揭,页 883)

所说"大盗窃国,客帝移权"就表示其以明为主,以清为客,视清为外来的政权窃取明朝的国祚。郑成功反清复明之举放在民族种性的脉络里正与攘夷合辙,发挥了《春秋》大义的精神。雅堂于《台湾通史》中尊延平于"本纪",称其纪为"建国纪",就是要发扬这种精神。雅堂曾说:

> 余居承天,延平郡王之东都也。缅怀忠义,冀鼓英风,凭吊山河,慨然陨泪。洎长读书,旁及志乘,而记载延平,辞多诬蔑,余甚恨之!弱冠以来,发誓述作,遂成《台湾通史》三十六卷,尊延平于"本纪",称"建国",所以存正朔于沧溟,振天声于大汉也。[1]

不但此也,雅堂自称"台湾遗民",遵自兴位公以来不应清朝科试,临终以明服殓之遗命,依然反映这种民族精神,他说:

> 我始祖兴位公生于永历三十有五年。越二载,而明朔亡矣。少遭悯凶,长怀隐遁,遂去龙溪,远移鲲海,处于郑氏故垒。迨余已七世

1 《雅堂文集》(台北:台湾银行经济研究室,1964 年 12 月),页 41-42。

> 矣。守璞抱贞，代有潜德。稽古读书，不应科试。盖犹有左衽之痛也。故自兴位公以至我祖、我父，皆遗命以明服殓，故国之思，悠然远矣！横不肖，惧陨先人之懿德，兢兢业业，覃思文史，其葆扬国光，亦唯种性之昏庸是儆。缅怀高蹈，淑慎其身，以无惭于君子焉。（前揭，页893）

反清复明既是自郑成功以来故臣、遗老之宿志，作为勇士的，为此捐躯，作为遗民的，据此守节。到了民国，革命成功，推翻满清，自称"台湾遗民"的雅堂遂有《告延平郡王文》：

> 中华光复之年壬子春二月十二日，台湾遗民连横诚惶诚恐，顿首载拜，敢昭告于延平郡王之神曰：於戏！满人猾夏，禹域沦亡，落日荒涛，哭望天末，而王独保正朔于东都，以与满人拮抗，传二十有二年而始灭。灭之后二百二十有八年，而我中华民族乃逐满人而建民国。此虽革命诸士断脰流血，前仆后继，克以告成，而我王在天之灵，潜辅默相，故能振天声于大汉也！夫《春秋》之义，九世犹仇；楚国之残，三户可复。今者，虏酋去位，南北共和，天命维新，发皇蹈厉，维王有灵，其左右之！（前揭，页115）

我们不能不承认，自郑成功以来长久蕴蓄的攘夷精神，到此才得到彻底的宣泄。文中视满人为虏，满人猾夏，华夏沦亡，今我民国肇建，满人退位，实复九世之仇，岂非显扬《春秋》之大义乎！

雅堂的《春秋》大义除表现在对郑成功志业的肯定而列之《建国纪》外，尤见于《宁靖王列传》、《诸臣列传》、《诸老列传》、《吴球刘却列传》、《朱一贵列传》、《林爽文列传》诸传中。宁靖王名术桂，明太祖施世孙辽王之后，郑成功开府思明，礼待避乱宗室，后渡台，及清军破澎湖，克塽议降，术桂自以天潢贵胄，义不可辱，遂自缢。雅堂论曰：

> 悲哉！夫王以天潢之贵，躬逢乱世，避地东都，终至国破家亡，毅然抱大节以殉。明社虽墟，而王之英灵永存天壤矣。

对明亡之后，保存故国之忠义之士奔走疏附，然清人所修旧志，"每讥延平大义，而诸臣姓名，且无有道者"。雅堂遂立《诸臣列传》而表彰

之。视诸老求仁得仁之行如天地间正气，痛旧志不载，故为之立《诸老列传》。承天之郊，有闲散石虎之墓者，不知何时人，不详其邑里，他断为明之遗民，并为之撰《闲散石虎墓记》、《祭闲散石虎文》(前揭，页 76－77、116－117)。台湾归清以后，人思故国，时谋光复，民变十数起，诸罗细民吴球，首先起事，图谋复明，继有刘却，亦诸罗人，为管事，精技击，以武力雄一乡，四方无赖群附之，治军械，谋起事，终受擒，戮于市，而雅堂为之立传，并论曰：

> 吴球、刘却以编户之细民，抱宗邦之隐痛，奋身而起，前后就屠。人笑其愚，我钦其勇。乌乎！此岂有激而为者欤？[1]

在民变中，朱一贵饲鸭为生，性任侠，与故国遗民多所往来，托明后裔起事，最后以盗贼遭敉平，雅堂论曰：

> 顾吾观旧志，每蔑延平大义，而以一贵为盗贼者矣。夫中国史家，原无定见，成则王而败则寇。汉高、唐太亦自幸尔，彼岂能贤于陈涉、李密哉？然则一贵特不幸尔。追翻前案，直笔昭彰，公道在人，千秋不泯。[2]

林爽文垦田治产，家颇富饶，结会自全，为庄民之怨，起而诛之，致南北俱应，三年纷扰，后遭敉平。雅堂曰：

> 夫台湾之变，非民自变也，盖有激之而变也。一贵之起，始于王珍之淫刑，继由周应龙之滥杀；从之者众，而祸乃不可收拾。若夫爽文固一方之豪也，力田致富，结会自全。乃以庄民之怨，起而诛残，喋血郊原，窜身荒谷，揣其心固有不忍人之心也。[3]

今观吴、刘、朱、林之所为实民变也，而雅堂则置于反清复明的历史脉

---

1. 《台湾通史·吴球、刘却列传》，页 916－917。
2. 《台湾通史·朱一贵列传》，页 926－927。
3. 《台湾通史·林爽文列传》，页 972－973。

络中来叙述,已有学者指出其失实[1]。但这一点批评,如果从《春秋》"借事明义"的角度看来,反而更能切入雅堂思想中的《春秋》义。在前人的论述当中,朱学琼就是采取此一角度,他说:

> 连氏志在复族仇,雪国耻,撰史只是达成此志的一种手段……他假借郑延平、朱一贵、林爽文反清的民族运动,作为他反抗日本统治的掩护。[2]

诚识破雅堂之深志,先得乎我心也。

(三)崇仁勇,嘉复仇

雅堂表扬德行,除在各列传中加以呈现外,当以《孝义列传》、《勇士列传》、《列女列传》最为集中,归结其要,即序中所言:"惟仁惟孝,义勇奉公"。为了进一步考察他的伦理思想系统,不妨就《孝义列传》来了解,他说:

> 夫人肖天地之貌,怀五常之性,聪明精粹,有生之最灵也。然而人之所以为人者,以其有德慧术智,尤贵其有仁心;仁者何?爱也。能爱其亲者谓之孝,能爱其群者谓之义。孝义之行,天下之大本也。[3]

从儒家的伦理系统而言,在《论语》则仁智对言,《孟子》则仁义对言,至宋儒程伊川则始有专言之仁与偏言之仁的说法,所谓专言之仁,即以仁统诸德而言,雅堂以仁为爱,再以爱释孝与义,是受宋儒以来新儒家学说的影响。不过在《台湾通史》中,让作者感受到其对"义"情有独钟,像"大义"、"忠义"、"正义"、"公义"、"道义"、"礼义"、"义勇"、"义旅"、"义军"、"义师"、"义旗"、"义战"、"义士"、"义民"、"义学"等等,在在表现

---

1 刘妮玲,《连横民族史观的价值与限制——以清代台湾民变为例说明》,《台北文献》61、62期合刊(1983年3月),页245-266。又见郑政诚,《连横〈台湾通史〉内有关"列传"体例问题之研究》,《辅仁历史学报》第九期(1998年6月),页176-177。

2 朱学琼,《从台湾通史看连雅堂的民族意识》,《连雅堂先生相关论著选辑(下)》,页21-22。

3 《台湾通史·孝义列传》,页1156。

出他对维护公义，保家爱国，誓死抗议诸行事的高度重视。在《郭光侯、施九缎列传》中就借着小老百姓基于公愤，不顾一己利害，反抗官方的事例来激励士大夫。他说：

> 嗟乎！士大夫读书论世，慨然以天下为己任。而一逢其变，则缩项蛰伏，身未行而气先羸，或且枉己徇人，翻然而与之合，以行其不义者，何其卑耶！光侯、九缎皆乡曲之细民，手无寸柄，而为义所迫，不顾利害。此则士大夫之所不敢为，而彼肯为之，何其烈耶！[1]

可见雅堂所欲推崇者在义行，不计身分，唯义是褒，用以激励士大夫不可徇私忘义，而当以天下为己任。

义在《台湾通史》中表现为保国卫民与复仇二端，兹先述保国卫民之义士。乙未之役，台人建国，奉巡抚唐景崧为大总统，布告内外，豪杰并起，共卫桑梓，以抗日军。他在卷末为诸人立传，直书其事，褒贬立现。唐景崧之"未战而走"，丘逢甲之"挟款以去"，刘永福知事终不可为，"乘之以去"，终未能协守台湾，有始无终，不免招訾；而义民吴汤兴集健儿，筹守御，及闻台北破，官军溃，毅然起而誓曰："是吾等效命之秋也！"后知徐骧起于苗栗，驰书合之，后战死，其妻闻报亦投水死。义民徐骧世居北埔，家巨富，年二十，散家财募军，率以赴战，后奔走台南抗日，及中弹，跃起而呼曰："丈夫为国死，可无憾！"另有林昆冈者，嘉邑诸生，设教中，素好义，至闻前敌迭败，集曾文溪以北庄人而告之曰："台湾亡矣！若等将何往？吾欲率子弟，卫桑梓，若等能从吾乎？"应者数百人。及日军大进，其指天而誓曰："天苟不欲相余，今日一战，当先中弹而死。"众皆感泣。鸣鼓，弹贯其胸，握刃坐，长子亦战死。越五日，庄人乃收其尸，倔强如生，年四十有五。更有吴彭年者浙江余姚人，年十八，为诸生，工诗文，赋气豪迈，欲追傅介子、班定远之志，刘永福闻其才，延为幕客，后率兵抗日，誓死力守。彭年曰："吾与台事毫无责守，区区寸心，实不忍以海疆重地，拱手让人。今刘帅谕我死守，诚知我也。"后大战于大肚溪，及见八卦山已树日旗，急率全军回救，奋勇夺，至麓，中弹而死。雅堂赞曰：

> 如彭年者，岂非所谓义士也哉？见危授命，誓死不移，其志固可

1 《台湾通史·郭光侯、施九缎列传》，页1035。

以薄云汉而光日月。夫彭年一书生耳，唐、刘之辈苟能如其所为，则彭年死可无憾。而彭年乃独死也！吾望八卦山上，犹见短衣匹马之少年，提刀向天而笑也。乌乎壮矣！[1]

从雅堂对吴彭年之赞，当知其所宣扬"保国卫民"之义已透尽无疑。死者有知，当可无憾。

次述复仇。依雅堂所述，盖有两种类型，即有复国仇者，有复家仇者。复国仇者，以伸张攘夷大义为主，前节已述，在此不表；此述复家仇者，他认为复仇大事只有孝子仁人始能为之，而再三激励。《林文察列传》中记载林文察复仇的故事，谓其父定邦为乡甲首，负义侠，受里党倚重。林连招为其族人受林和尚所虏，而林和尚者草湖庄人，为一方之雄，杀人越货，人不敢撄。其父定邦率其季子文明往谕，遂忿争被杀，文明亦殊伤。文察年十九，闻耗大哭，欲赴难。既念其弟尚被囚，虑有变，忍痛含冤，介父老请还，并归父尸，诉诸知县，知县受赂不理，文察指天发誓曰："不报仇，非人也！"旦暮迹和尚，猝击之，力擒至父坟，剖心以祭。曰："仇报矣，吾不可累家人。"赴县自白。[2] 作者以为这一句"不报仇，非人也！"乃是其心目中的焦点。

其次，在《孝义列传》中，述及林全筹复仇事时，又重提林文察的故事，他说：

吾居台中，闻林刚愍公（林文察）复仇事，神为之王。既又闻林全筹者，手刃奸人，以报父怨，未尝不为之起舞。夫复仇大事也，孝子仁人始能为之，而懦夫多以忍死，亦天下之无勇者。礼君父之仇，不共戴天，是不愿与同履此土也。若乃反颜事敌，以猎富贵，而猥曰智伯以国士待我，噫！是诚犬豕之不如矣！[3]

为什么他闻复仇事会"神为之王"、"为之起舞"？因为他把复仇的意识当作是人之所以为人的根本！如果一个人不知复仇，反而为苟取富贵以事仇敌，那简直连猪犬都不如，这岂非正在召唤人性本有的良知？

---

[1] 《台湾通史·吴彭年列传》，页1213－1214。
[2] 《台湾通史·林文察列传》，页1048－1049。
[3] 《台湾通史·孝义列传》，页1172。

在《台湾通史》所述诸多复仇的故事中,令人回荡不已的有二则。其一为施琅之忍,另一为刘氏女之烈。施琅为郑成功部属,恃才而倔,有标兵得罪,逃于成功,琅擒治,成功驰令勿杀,竟杀之。成功怒,捕琅,逮其家,杀其父,琅逃,后降清,授同安副将,迁总兵。康熙四年,挂靖海将军,疏请攻台,明郑亡。雅堂说:

> 施琅为郑氏部将,得罪归清,遂藉满人以覆明社,忍矣!狼有伍员之怨,而为灭楚之谋,吾又何诛?独惜台无申胥,不能为复楚之举也。悲夫![1]

琅于成功有杀父之仇,其怨不得无报乃为人子之孝,然遂降清灭明以报家仇,不顾夷夏之大义,以孝泯义,忍矣!雅堂立于复仇乃孝子仁人之心,不忍苛责,然亦何尝不再唤起台人反清复明之大义?

其次,于《列女列传》中述刘氏女复仇之事。刘氏女乃台湾镇总兵廷斌之女,随任台阳,父没,带眷属十七人买舟内渡,至海遇盗,尽遭杀,女以丽免。一客附舟哀求,盗挤于岸,虏女及橐,至安海,买巨宅居之。十余年,生四子,无有知者,盗亦不疑。一日女赴观音寺礼佛,及归,省遇害事,知僧为昔附舟客,越日复授一牒,托僧入泉州,告知县群盗聚饮期,遣役捕之,尽得,一鞫而服,悉诛之,并絷四子。问"何以处之?"女曰:"吾忍辱十数年,为仇未报尔。若岂子哉?"遂手刃之,复自经。雅堂于此,论曰:

> 吾读史,每至复仇之事,未尝不慷慨起舞。豫让之义,聂政之武,人多称之。而求之巾帼,则庞娥以后数人而已。呜呼!若刘女者,可谓能智能勇者矣。身陷盗穴,从容不惊,卒能亲报大雠,而刃其孽。何其烈耶!世之懦夫,可以立矣![2]

刘氏女忍辱为亲报仇,乃至手刃其孽,复仇之心何其壮烈!雅堂表扬刘氏女智勇兼备,身陷盗穴,从容不惊,遂报亲仇,藉此激励世间懦夫,自立复仇之心,可谓无所不用其极,应该说复仇乃是作为一个人在受到迫害时最基本的反抗意识,如果没有这一点,那更谈不上维护人格的基本尊

---

1 《台湾通史·施琅列传》,页914。

2 《台湾通史·列女列传》,页1203。

严。从刘氏女的例子，让后人重新检讨一个人在面临伦理冲突时如何妥善解决？一个女子身陷盗穴，受迫生子，子为其孽，仇报有主，何累仇孽？既刃其孽，又何自经？受迫所生之子，又何必非受累不可？由此则故事，不得不让人对伦理的深层问题更加省思。

(四)重民事，贵独立

《台湾通史・凡例》明言：

> 前人作史，多详礼、乐、兵、刑，而于民生之丰啬、民德之隆污，每置缺如。夫国以民为本，无民何以立国？故此书各志，自乡治以下尤多民事。[1]

民事是雅堂作史重心所在，诸多涉及民治、民教、民风、民德、民生的言论散见于《户役志》、《田赋志》、《典礼志》、《教育志》、《关征志》、《榷卖志》、《粮运志》、《乡治志》、《宗教志》、《风俗志》、《艺文志》、《商务志》、《工艺志》、《农业志》、《虞衡志》中。今摘其要者如下：

> 1. 夫国以民为本，富则国富，贫则国贫。故曰："不患寡而患不均，不患贫而患不安。"[2]
>
> 2. 礼，所以辅治者也。经国家，序人民，睦亲疏，防祸乱，非礼莫行。故曰"道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格"。台湾为海上荒服，我延平郡王辟而治之，文德武功，震铄区宇，其礼皆先王之礼也。……起而兴之，是在君子。[3]
>
> 3. 古之治民也，筑城郭以居之，制庐井以均之，开市肆以通之，设庠序以教之，士农工商，各有其业。故朝亡废官，邑亡敖民，地亡旷土。理民之道，地着为本，是故五家为邻，五邻为里，四里为族，五族为党，五党为州，五州为乡。乡万二千五百户也。邻长位下士，自此以上，稍登一级，至乡而为卿。故其政不令而举，其教不劳而齐，其兵不募而备，其税不敛而足；此则乡治之制也。连横曰：泰西之政，其知

1 《台湾通史・凡例》，页21。
2 《台湾通史・关征志》，页592。
3 《台湾通史・典礼志》，页315。

此道乎，故能强其国而富其民。[1]

4. 古者量人授田，一夫百亩，其中为公田，八家皆私百亩，同养公田，所谓十一而税也。税以足食，赋以足兵，是故出入相友，守望相助，设为庠序学校以教之。庠者，养也；校者，教也；序者，射也。故民皆有勇而知方；居则执锄以耕，出则荷戈而战。忠义奉公，以卫其国。此则先王经邦莅民之善制也。[2]

从以上所引，得知雅堂认为人民是国家的根本，民富则国富，民贫则国贫。然而如何治理国家？他提出礼。礼，乃先王之制，足以经国家，序人民，睦亲疏，防祸乱，为儒家治国平天下之大法。他考察郑成功治台之所以有辉煌的功业，亦施行先王之礼而来。因此，希望世之君子兴发之，以达到孔子所说的"均无贫，和无寡，安无倾"的境界，至于具体施行的内容如何？他提出乡治与井田二者。推行乡治可使国强而民富，从他说："泰西之政，其知此道乎？"就知道他对此古制颇为自信。推行井田，什一而税，足以使民耕战合一，有勇知方，忠义奉公，以卫其国，这是儒家自《孟子》、《公羊传》以来所极力推阐的社会理想。《春秋公羊传》记载：

经：初税亩（宣公十五年秋）

传：初者何？始也。税亩者何？履亩而税也。初税亩何以书？讥。何讥尔？讥始履亩而税也。何讥乎始履亩而税？古者什一而藉。古者曷为什一而藉？什一者天下之中正也。多乎什一，大桀小桀；寡乎什一，大貉小貉。什一者天下之中正也，什一行而颂声作矣。

《公羊传》传孔子之《春秋》义在讥鲁税亩，改变先王之制，藉此重申中正的什一之制。什一之制究系何种制度？为何说"什一行而颂声作"？汉代公羊大家何休在《解诂》中，有比较详细的说明，今摘其要如下：

《春秋》经传数万，指意无穷，状相须而举，相待而成，至此言"颂声作"者，民以食为天也。夫饥寒并至，虽尧舜躬化不能使野无寇盗，贫富兼并，虽皋陶制法不能使强不陵弱，是故圣人制井田之法，而

[1] 《台湾通史·乡治志》，页 676。

[2] 《台湾通史·田赋志》，页 239。

口分之。一夫一妇受田百亩，以养父母妻子，五口为一家，公田十亩，即所谓什一而税也。庐舍二亩半，凡为田一顷十二亩半，八家而九顷，共为一井，故曰井田。庐舍在内，贵人也。公田次之，重公也。私田在外，贱私也。井田之义，一曰无泄地气，二曰无费一家，三曰同风俗，四曰合巧拙，五曰通财货。因井田以为市，故俗语曰市井。种谷不得种一谷，以备灾害；田中不得有树，以防五谷；还庐舍种桑荻杂菜，畜五母鸡，两母豕，瓜果种疆畔，女工蚕织；老者得衣帛焉，得食肉焉，死者得葬焉。[1]

清末公羊家康有为（1858－1927）说："（何休）口说发井田，民居男女，养老求诗，乡官、学校、选举、积储皆备，盖皆孔子之制，莫详于此。"[2] 董仲舒《春秋繁露·俞序》谓"子夏言《春秋》重人，诸讥皆本此"。[3] 雅堂作史，所重在民，推崇井田，实本公羊所传孔子《春秋》义也。

其次，《台湾通史》中最耐人寻味的是《建国纪》与《独立纪》，为何郑成功反清复明，奉明正朔于台湾，不曰"复国"而曰"建国"？依其所言推之，盖在其"入而拓之"也。他说：

台湾为海上荒服，我延平郡王入而拓之，以保存正朔。[4]

余居承天，延平郡王之东都也。缅怀忠义，冀鼓英风，凭吊山河，慨然陨泪。洎长读书，旁及志乘，而记载延平，辞多诬蔑，余甚恨之！弱冠以来，发誓述作，遂成《台湾通史》三十六卷，尊延平于本纪，称曰建国，所以存正朔于沧溟，振天声于大汉也。[5]

"存正朔"与"振天声"的理由仅能支持"复（明）国"而尚达不到"建国"的程度，真正的原因当是他推崇郑成功的"入而拓之"，开拓台湾等于建国台湾。

清帝割让台湾，台人不服，自立民主国，为何不曰"割让"而曰"独

① 何休，《春秋公羊传解诂》宣公十五年秋"初税亩"传文"颂声作"下注。

② 康有为，《春秋笔削大义微言考》（台北：宏业书局，1975 年 6 月），页 556。

③ 董仲舒撰，于首奎等校释，《春秋繁露校释》（济南：山东友谊出版社，1994 年 12 月），页 290。

④ 《东宁三子诗录序》，《雅堂文集》，页 41。

⑤ 《闽海纪要序》，《雅堂文集》，页 41－42。

立"？书中卷四记载了台湾人不愿满清割台议和，自立民主国，短短一百四十八日（自光绪二十一年夏五月朔至同年九月初四日止）的历史，而为《独立纪》。"独立纪"本为最初的立意，后来受到日本官方的压力，改作《过渡纪》，但在目录《过渡纪》篇名下夹注"此篇原名'独立'，嗣以字义不妥，故易之"一段说明，这是不是一种故意留给后人的真实表白？为何取名"独立"？有学者说："连横取名'独立'二字，是依据'台湾独立国'的声明，严肃地表白台湾乃中国之台湾，日本不得无理侵占。"[1]这固不无道理，但从民主国对内外的布文来看，台民在无人可肯援的情况下惟有"自主"，推拥贤者，权摄台政，甚至呼吁各国，只要能肯认协助台湾"自立"，愿将台湾所有矿产、田地予以开辟或出租，共沾利益；如各国仗义公断，能将台湾归还中国，台民亦愿以台湾所有利益回报。当时台湾士绅追求台湾"自主"、"自立"，成立"台湾民主国"之民意如此，雅堂遂法孔子作《春秋》，"如其意"书"独立"[2]。因此，自主、自立、民主应该是雅堂赋予"独立"一辞的真义！

四、对连雅堂思想中的《春秋》义之检讨

雅堂以一从事报业的士绅，痛台湾之无史，毅然以修史为己任，型仪《史记》，通变古今，完成其传世之作——《台湾通史》。本文即以此书为中心来考察其著作，发现他型仪《史记》，不止其形，更在其神，本着自罪意识，彰显《春秋》义。雅堂说：

> 夫史者，民族之精神，而人群之龟鉴也。代之盛衰、俗之文野、政之得失、物之盈虚，均于是乎在。故凡文化之国，未有不重其史者。古人有言："国可灭，而史不可灭。"（前揭，页 19－20）

正道出其修史的信念，所引古人之言实本诸《元史》所载董文炳之名

---

1 吴福助，《连横〈台湾通史〉的著述旨趣》，《中国文化月刊》第 236 期（1999.11），页 16。前于此见者有卢修一，《连雅堂民族思想之研究》，《台湾文献》18 卷 4 期（1967 年 12 月），收入《连雅堂先生相关论著选辑（上）》，页 140。

2 《公羊传》隐公元年"春王正月"，传曰："公何以不言即位？成公意也。"桓公元年"春王正月，公即位"，传曰："继弑君不言即位，此其言即位何？如其意也。"孔子作《春秋》，如其意而书，故法孔子史笔之雅堂，其顺台民之意，书"独立"，乃极自然之事。

言；盖宋亡时，董文炳言“国可灭，史不可没”。[1] 宋史遂得不亡。

依作者先前所论，雅堂所彰显的《春秋》义有四端：A. 考订史实，驳斥谬说；B. 严华夷，伸大义；C. 崇仁勇，嘉复仇；D. 重民事，贵独立。其中，因为他强调种性的华夷之辨，遂由孔子《春秋》“不与夷狄之主中国”（《公羊传》昭公二十三年、哀公十三年）的华夏主义，演变成种族主义（狭隘的民族主义）[2]。由此看来，他在思想上接受王船山反清复明乃至清末章太炎的排满革命的主张，在政治上推崇郑成功建国、存正朔的忠义事功，甚至在伦理上歌颂复仇为孝义的观念，几乎视复仇为绝对道德。这些观点若放在借修史以抗日的背景上是容易了解的，但若以为这就是孔子的《春秋》义，恐怕就不得不加以辨正。据实而言，雅堂非不知《春秋》孔义，由他所述“孔子为时中之圣，《春秋》三世，由据乱而升平，而太平；此世界进化之公理也。故其学说，始于小康，终于大同。”（同注 27）就知道是受到清末康有为公羊学说的影响。

《春秋》华夷之辨本立于由据乱开升平，盛张民族主义以合诸夏而攘夷狄，夏夷之分在文野，不在种族[3]，而文野即礼义与无礼义（含反礼义），有礼义者谓之文，无礼义者谓之野，反礼义者谓之暴。依《春秋》，夷狄慕王化则中国之，诸夏反礼义归之夷狄，固不在种族之分。《春秋》义是礼义主义（道德主义），非种族主义，在中国强势于四夷的时代，遂不自觉以中国永远为礼义之族，在传统文化上易将诸夏、中国、礼义诸辞等同，而有华夏主义的傲慢，自丧礼义而不自知。在诸夏沦于异族时，特别要维护礼义文化，甚至于提出种族主义以资对抗，就显出其民族精神的可贵。雅堂

---

[1] 宋濂等修，《元史》卷 156，列传第 43“董文炳”条，《钦定四库全书》本，页 295 – 120。按《台湾通史·自序》所引古人言“国可灭，而史不可灭”，卢修一与陈昭英均以为是取自龚自珍史论之意，恐未探其本，请参阅卢著《连雅堂民族思想之研究》前揭，页 121，陈著《连横的〈台湾通史〉与清代公羊思想》（台湾大学 2002 年 11 月主办“文化场域与教育视界”国际会议论文，页 5）。又雅堂《台语考释序二》所闻先哲语“灭人之国，必先去其史；隳人之枋、败人之纲纪，必先去其史；绝人之才、湮塞人之教，必先去其史”。乃引自龚自珍《古史钩沉论二》固无疑义，然由此推出所引“国可灭，而史不可灭”亦自龚自珍来，未免粗疏，作者以为雅堂此等引言非仅从龚自珍来，当有其他的来源。

[2] 这里所称的种族主义即狭隘的民族主义，或谓大汉民族主义。据知已有多位学者指出雅堂此汉族中心史观的局限。请参见刘妮玲《连横民族史观的价值与限制——以清代台湾民变为例说明》，《台北文献》61、62 期合刊（1983 年 3 月），页 258 – 260。郑政诚，《连横〈台湾通史〉内有关“列传”体例问题之研究》，《辅仁历史学报》第九期（1998 年 6 月），页 177。吴福助，《连横〈台湾通史〉的著述旨趣》，《中国文化月刊》第 236 期（1999.11），页 18。

[3] 熊十力，《读经示要》（台北：广文书局，1967 年 11 月再版）卷三，页 190 – 192。

所显扬的《春秋》义是在特定时空下所呈现的《春秋》义，此不可不知。[1] 其次，论复仇，依《公羊传》所示《春秋》义，复仇是有条件的，并非一往复仇，否则成了"推刃之道"(《公羊传·定公五年冬》)[2]从雅堂闻复仇"未尝不为之起舞"，并以复仇为"孝子仁人始能为之"之激励复仇观之，仅得乎据乱世之义，凡此盖有激而为者。自称"台湾遗民"的连雅堂修史秉《春秋》之笔，尊表延平建国，存明正朔，何故书成却书日皇正朔[3]？此为作者至今所不可解者，诚待贤者有以教我。

---

1. 陈昭英，《台湾儒学——起源、发展与转化》，页230-231，已指出此点，甚可贵。
2. 拙著《春秋公羊传伦理思维与特质》，页101-104。
3. 雅堂自序书"大正七年秋八月朔日 台南连雅堂 自序于剑花室"。

论“真理”：与海德格尔商榷

弗里德兰德(Paul Friedländer)　著

凌曦　译

在“存在与时间”(1927)中，海德格尔讨论了逻各斯与真理的概念，并因此而影响了整整一代人的思想。他为什么要追究词源，对此他自己给了很有说服力的解释：

> 存在所赖以诠说自己的那些最基本的语汇，应该提防因通俗的理解而被降低为不理解。保护这些语汇的原意和力量，正是哲学的任务。

从这一思想出发，在其《柏拉图的真理学说》(Platons Lehre von der Wahrheit，1947)一书中，海德格尔解释和评论了柏拉图的洞穴比喻。这位哲学家试图将这个问题引向光亮：语言的内涵是什么，在某种情况下，是否可能语言蕴涵着比真理更重要的内容。“真理”这个概念在好几代人的思想里已经被败坏了：今日占主流地位的观念是，真理不是依附于事物本身，而是依附于思想与话语。真理这个概念“由事物存在的显现变成了对事物的正确观察”(第46页)。海德格尔所追求的，就是要将这个倒退的过程再扭转回来，使其重新回到原来的状态。他认为，这个倒退始于柏拉图，完成于存在被确定为ἰδέα的时候。这个变化的意义必将显示出来。让我们引海德格尔的警告作为我们探讨这一问题的原则：使用这些(语言的)证据时，必须注意避免用词上毫无节制的神秘主义倾向

ἀληθής作为ἀλήθεια的词源，今天已经得到普遍承认，意思是某种没有

被隐蔽、被掩盖、被遗忘的东西，或者某种不会隐蔽、掩盖、遗忘的事物。[1]实际上，作为词源，它并非像看起来那样无可置疑。有两个词在词形和意思上都相差不大：ἀτρεκής、ἀτρέκεια 和 ἀκριβής、ἀκρίβεια。这两个词从词源上都难以得出明确的结论；语源学学者做了大量努力，仍然无法确定，这两个词是否出自印欧语。同样，ψευδής（【译按】"撒谎"）以及 ψεῦδος，自荷马以来就是常用的ἀληθής，ἀλήθεια的反义词，另一个反义词，ἀπάτη【欺骗、诈骗】似乎也不是来自印欧语系。如此看来，属于同一个语义学范畴的ἀληθής，起初根本就不是什么 ἀ-ληθής，就像在 ἀ-τρεκής，ἀ-κριβής 和 ἀ-πάτη的解释中，α－是剥离出来硬强加给这两个词的，这样的解释很难说恰当，而且对我们理解这两个词也没有哪怕一点浅表的帮助。

以ἀ-ληθής来解释ἀληθέα在语文学上是否正确，人们最终可能能够得出结论，也可能得不出结论。在这里，更重要的是，希腊人自荷马始到古希腊后期都将ἀληθής 与 λαθ-，ληθ-，λανθ-联系在一起。这种联系明明白白地保留在诗歌以及散文体的作品中。它可能通过舞台、法庭或者市场上的对话传进人们的耳朵。这种联系一直持续到古希腊后期。古希腊语词典也自然而然地将它们收了进去。恩培里柯（Sextus Empiricus）在其 *Adversus Logicos* 里，用了整整一个章节来讲这样的一个词源学意义上的变体。新柏拉图主义者 Olympiodor 在评论《斐多》的时候，似乎还因为这种变体而引证过普鲁塔克（Plutarch）的文字。[2]

在此我想谈点私人经验，当然与正在讨论的这个问题相关。我在修订英文版（1958）的 Aletheia 这一章时了解到，[3]我反对用 A－letheia 来解释 Aletheia，赫希俄德（Hesiod）对此的见解却与我相反，认为我在这一点上的反对意见完全不合理。关于ἀληθής 和 ἀληθεία，我的意见保留下来的

1　关于ἀληθής，ἀλήθεια等请参考 E. Boisacq 的《希腊语词源字典》（*Dictionnaire etymologique de la langue grecque*），海德堡 1950 年；此外还有 Liddel Scott，Passow－Cronert 以及 R. Kittel 的《神学辞典》第一卷 239 页上那个精彩的词条。W Luther 写于哥廷根的博士论文非常缜密：《古希腊文化中的真理与谎言》（*Wahrheit und Lüge im aeltesten Griechentum*），博尔纳 1935 年。

2　Etym. Magnum 是 *τὸ μὴ λήθῃ ὑποπίπτον* Etym Gudianum 是 *παρὰ τὸ λήθω* *Hesych* 是 *ἀληθεῖς οἱ μηδὲν ἐπιλανθανόμενοι*。*Sextus Adv. Log. VIII* §8：*ὅθεν καὶ ἀληθὲς φερωνύμως εἰρῆσθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην*. *Olympiodorus* 的 *Phaedonem ed. Norvin*，页 156 之 15：（*ἐκ τῶν τοῦ Χαιρωνέως*）*ὅθεν καὶ ἡ ἀλήθεια τὸ ὄνομα δηλοῖ λήθης ἐκβολὴν εἶναι τὴν ἐπιστήμην*。另参 R. M. Jones 的博士论文：《普鲁塔克的柏拉图主义》（*The Platonism of Plutarch*），芝加哥 1916 年，页 101。

3　参 Karl Daechgraeber 的《神谱 80—103 行》，哥廷根 1947 年（以手稿形式印刷，共 6 页）。

仅有,[1]第一,也许它们最初并非否定词,第二,在当时人们的感觉中,它们不象下列各词那样,完全被当成否定的【前缀】:

ἀν-αιδής	*ἀν-αίδεια*	*ἀσεβής*	*ἀ-σέβεια*
ἀ-παθής	*ἀ-πάθεια*	*ἀ-σθενής*	*ἀ-σθένεια*
ἀ-πλανής	*ἀ-πλάνεια*	*ἀ-φανής*	*ἀ-φάνεια*
ἀ-σαφής	*ἀ-σάφεια*		

因为,这些词里面没有一个有反义词。*ἀληθής* 有一个反义词,*ἀναλήθης*,但在 Polybios 之前这个词不存在。但对海德格尔提出的问题,这些限制毫无意义。

古希腊早期,上述事实在赫西俄德那里表现得最清楚,词源学是他的《神谱》中最重要的一个因素。例如,在《神谱》(Theogonie,第 226 行以下)中,他提出了两个由黑夜生出的相互对立的神:Eris 和 Nereus。"争吵"女神生的众多子女中有一个叫做忘却、遗忘和隐蔽。她的一边是"苦痛的劳累",另一边是"饥饿与泪水不断的痛苦",她站在两者中间。赫西俄德将 Nereus 塑造成与 Eris 鲜明对照的形象(第 233 行以下)。毫无疑问,Nereus 这个名字就应该理解为"非 Eris"。对立是明确的:当 Eris 的后代们认为他"说谎,讲话模棱两可"时,Nereus 却赢得了这样的赞誉:1)"不欺骗"(*ἀψευδέα*),2)去蔽且不遗忘(*ἀληθέα*)。第一个否定使得第二个也变得不容置疑,而且很快就得到了证实,因为 Nereus 被称为是"不会缺少的"(*νημερτής*),关于他还有这样的说法:"他不会忘记,不会错过任何合情合理的事情(*οὐδὲ θεμιστέων λήθεται*),他总找得到适当而又温和的方式"(*ἀλλα δίκαια καὶ ἤπια δήνεα οἶδεν*)。[2] 赫西俄德经过深思熟虑之后将

---

[1] Ernst Heitsch:《非哲学的'ΑΛΗΘΕΙΑ》(Die nicht-philosophische 'ΑΛΗΘΕΙΑ),载 Hermes,1962 年第 90 期,24 页及其后。该文也论及当代文学,Heitsch 对那个问题的研究一直追溯到了 Joh. Classen(1851)那里。尤其值得一提的是 W. Luther,《语言光照之下的古希腊真理观》(Der fuehgriechische Wahrheitsgedanke im Lichter der Sprache),载 Gymnasium,1958 年第 65 期,75 页及其后;此外还有 C. J. Classen《作为柏拉图及苏格拉底哲学思想之驱动力的语言阐释》(Sprachliche Deutung als Triebkraft Platonischen und Sokratischen Philosophierens),载 Zetemata,22,慕尼黑 1959 年,页 94 及以下。

[2] 【译按】德文原文为:sondern er weiss gerechten und milden Tat。张竹明、蒋平译本把这段话译为:"他值得信赖、和蔼可亲、不忘正义、公正善良"。

ἀληθής理解为ἀ-ληθής,并让他的听众们记住这一点,以此表示不遗忘、不缺失,其含义正是那种所谓的"注视、看的正确性",海德格尔将其归之于希腊思想的稍后阶段,即柏拉图阶段。

上述情况在荷马那里不如在赫西俄德笔下那么清楚。只有一点可以很容易地观察出来:在荷马诗里面,ἀληθές、ἀληθέα、ἀληθείην都是——只有唯一一个例外——动词"说话"的宾语,[1]有两处可以觉出是比较准确的解释。赫克托尔向侍女们下令(《伊利亚特》第六卷,第376行)道:

> 讲出那些适宜的或者不会引起误解的(νημερτέα μυθήσασθε【把可靠的情况如实告诉我】)![2]

侍女当中有一个回答道

> 你曾经命令我们,说出没有被掩盖的或者不掩盖(真理)的(ἀληθέα μυθήσασθαι【你叫我们说出真实情况】)。

在争取帕特罗克洛斯(Patroklos,第23卷第361行)的竞赛中,阿喀琉斯(Achill)向腓尼基人(Phoinix)指出了他在赛车场终点处的位置,

> 这样他才能将比赛留在记忆中(ὡς μεμνέῳτο δρόμους),并且说出真理,即没有被遗忘、没有被掩盖的(καί ἀληθείην ἀποείποι【真实地向他报禀情况】)。

看起来,荷马在这两处似乎想要将事情的未被掩盖的性质和述说的正确性同时表达出来。如果将荷马与赫西俄德放到一起来看,就会很清楚地看到:海德格尔认为分属希腊思想史上两个相距甚远时期的意义,实际上在希腊早期就可以见到了。

荷马笔下的ἀληθής这个词,只有一次用到人物身上:在一个比喻中,

---

1 我过去表达同样的意见时是这样说的:始终与说话这个动词联系起来,取决于这样一个动词。海德格尔将一个语言实体的简单论断宣布为一个"仓促的结论"。

2 中译采用罗念生、王焕生译本。——译注

一位纺线女被称为"诚实、可靠的"。[1] 由于荷马笔下只有这一处(《伊利亚特》第12卷,第433行)这样的用法,因此,古代时期就已经有人怀疑:荷马是否这样说过。但是,难道那个比喻本身不就是很特别的吗?它毫无疑问正是古代史诗的风格。在这里,ἀληθής这个词既非存在的非隐蔽,也非"不错误的看"之意,而是指人的诚实品行上的无缺失,即第三个意义,可能是这个词较后期才有的意义。将赫西俄德与荷马做一比较,便可以得出结论:ἀληθής,ἀλήθεια的三个意义在古代史诗中已经存在了。1)说话和意见因不隐瞒和揭示性而正确,2)事实及存在的不被隐蔽、不被掩盖的真实,3)人和性格上,如果人们愿意,也可以说是"生存"中的不遗忘、不欺骗,诚实、正派——"我自己所造就的真实"(雅斯贝斯语)。与此相对的是,1)就说话与意见这方面而言,谎言、欺骗、误解、废话、沉默;2)就事物的存在而言:非真实的、游戏或者梦幻,或者模仿、或者赝品;3)就人的存在而言:不老实、欺骗、不可信。

希腊思想史以及与之相连的 Aletheia 这个概念,因帕默尼德(Parmenides)而触及到其核心之一。[2] 他关于"一"的极端学说从根本上欠缺真实,即欠缺那种由与之相对的真理所控制的真实。思想的真理与存在的真实缩减为一个"一",正是这个"一",除此之外没有别的真实,只有单纯的意见与单纯的现象的非真实与非真理(或者半真实与半真理)。重要的是,帕默尼德关于真实与真理的学说受益于诚实女神。古希腊的"真理"概念的三个方面在这里密不可分。

除了帕默尼德,还有赫拉克利特。海德格尔有足够理由认为,赫拉克

---

① 关于《伊利亚特》第12卷的第433行,γυνὴ χερνῆτις ἀληθής或ἀλῆτις,参见路德前揭书,页24。参考 Leaf z. d. St. 和 H. Frankel《荷马的譬喻》(*Die Homerischen Gleichnisse*),页58及下页。对这一解释持赞同意见的人必须考虑,χερνῆτις ἀλῆτις的音韵是否使这一解释变得很难令人信服。ἀληθής似乎与ἐπ' ἶσα相称(比较ἰσάζουσα,而ἀλῆτις可能只具装饰作用。

② 关于帕默尼德,见《前苏格拉底残篇》28[18]B3:τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι,"因为思想与存在是同一的",见 Diels – Kranz 编本。"因为认识与存在是一体的和同一的",见 K. Riezler:《帕默尼德》1934年,页29。"可以被思考的和可以存在的是同一件事",见 F. M. Cornford:《柏拉图和帕默尼德》1939年,页31及其后。"同一件事既可以被思考,也可以存在",见 U. Hölscher 的《Varia Variorum》,献给 K. Rainhardt 的节日礼物,1952年,第79页。同时参考伽达默尔同一文献第64页。以及 H. Fraenkel:《古希腊早期诗歌与哲学》(Dichtung und Philosophie d. Fruehen Griechentums),1951年,第457页。在我看来,有一点是肯定的:对存在论者(Ontologen)帕默尼德而言,ἔστιν或者ἐστί不是"可以",而是"是"的意思。另一方面,当作"系词"来解释很可能大大削弱了ἐστί的意义。也许可以这样说:"有思想,有存在,这两者是同一的"(Denken ist, und Sein ist, und dasselbe eist beides,诗句的特点决定了τε在句中的位置)。

利特在其著名的开篇词里面指出了"作为一个从发现和去蔽的意义上被摆了出来的现象之真理"。因为,赫拉克利特的语言里面充满严肃的文字游戏,如果不是为了通过λανθάνει和ἐπιλανθάνονται这两个动词的对立来澄清 Aletheia 的含义,他是不会将这两个词放到一起去的(《存在与时间》,页 219)。值得推敲的只是,我们是否应该跟从海德格尔,认为赫拉克利特在 Aletheia 里面听到的仅仅是存在的去蔽而已。因为,当我们从这个"逻各斯"以及从人的无能为力出发去理解他的时候,赫拉克利特就开始讲话了。这样一来,Aletheia 对他来说也许有两重含义:他的逻各斯具有清晰的揭示性和真理,以及揭示这一逻各斯的清晰的存在与真理?而且,把名字放到开头部分的说话人的位置上,并且在话语和作品中说,"像我一样(这样)分析它们"的,不正是他自己?如此看来,也许跟在帕默尼德那里一样,Aletheia 这个概念同样也有三重含义,只是按赫拉克利特的风格,更加玄妙?

现在来谈一下柏拉图。他的洞穴比喻因梯级道路的二重意义而出色:存在与认识的梯级道路二者紧密相关。关于这两者,我们可以通过远距离的仰视看到,它们将于何处、在哪一点上走向一致,那就是存在给予(呈献)存在着的、认识给予(呈献)认识着的:"善的理念"或者"完全的形象",它的本质是言辞无法表述的,只能通过思想去接近或者用比喻来模拟它。柏拉图利用这个系统性的结构来展示其哲学经验、直觉以及想象 同时,他还赋予这个理念以图像,理念以这个图像的形式持续存在。柏拉图选择苏格拉底作为这一思想的承担者,后者为了追求真理及真实而敢于正视死亡。如果我们没有忘记,关于去蔽的真实与揭示性真理的比喻,我们是从"诚实"(女神)的嘴里听来的,那么,初看起来,似乎具有二重含义的梯级道路实际上具有三重含义。

海德格尔对洞穴比喻[1]的解释,充满活力,因而颇有价值。它的有益之处还在于对一些重要部分的认识(忽略)(如因为洞穴而产生的三维形象),或者这个解释中神喻般的部分("在场",第 35 页),或者其中对词源学研究的特别信赖(Eido,理念的本质,不仅在于"表象与可见性",见 34 页及其后,而且首先在于形式与结构)。海德格尔的解释特别容易引起误解的是下面这一点:海德格尔谈到理念或者ἰδέα的时候,指的不是普遍意义上的理念,不是"形式"的范畴,而是指这一个非比寻常的理想,即

---

1 《柏拉图的真理学说》,伯尔尼 1947。下文标注的页码即指此书。

"完全的原始形象",它与太阳一样,超越了其他一切理念,"耸立於存在的彼岸"——即海德格尔和雅斯贝斯所说的"先验世界",因为,这个解释的历史和哲学源头在于 Epekeina。[1]

但是,这种新的解释最令人吃惊的地方在于:海德格尔看见了一个激动人心的过程的完成。这个过程完成于何处?完成于人类的精神史,还是完成于精神史里占有一席之地的柏拉图思想?我们早就得到暗示:有些东西走到前面去了。"不是真理的其他特质,而恰是它的去蔽,具有更重要的意义"(第 33 页)。让我们来听听这个据说完成了的过程吧。海德格尔说(第 40 页):

> 这个比喻包含了柏拉图的真理学说,因为,它的基础建立在一个未说出来的过程上,即*ἰδέα*(理念)对*ἀλήθεια*(真理)的征服过程。

海德格尔看到的是一个过程:成为主人(征服)的过程。而我看见的——在柏拉图那里——则是一种存在:作为主人的存在。当*ἀλήθεια*既是形式和理念的存在,又是精神对前二者的理解和领会的时候,*ἰδέα*便不是(或根本不可能是)*ἀλήθεια*的主人。主人肯定不是理念或 *Eidos*,而是那最高的理想:完全的本质形式。

以下是对具体细节的分析:

海德格尔(第 41 页)	我的批评
当柏拉图在谈及*ἰδέα*的时候说,真理是容忍去蔽的女主人的时候,他的话中没有明言的言外之意是,	根本不是谈及*ἰδέα*,而是谈及完全的*ἰδέα*。不是容忍,而是为之作好准备、送上,呈献(*παρασχομένη*,517C)不是去蔽,而是更清晰,更少一些片

[1] 参见海德格尔:《论根据的本质》(Vom Wesen des Grundes),见《胡塞尔纪念文集》(Festschrift fur E. Husserl),1929 年,页 71 及以下。该书页 98:"在柏拉图的*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*里面特别突出了超验"。——作为本文的补充,参 G. Krüeger:《海德格尔与人文主义》(Heidegger und der Humanismus),见 Studia Philosphica 第十一期,巴塞尔 1949 年,页 93 及以下,更重要的是页 108 及其后;D. Faucci,Una recente interpretazione Heideggeriana del mito della caverna,载于 Leonardo,米兰 1946 年。

面：是揭示性的真理和被揭示的真实。

自此以后，真理在它的众多特质中不是选择以去蔽的特质出现，

跟随这个“自此以后”，错误的历史构想再次出现了。那就是，海德格尔似乎要让柏拉图以某种神秘的方式预言哲学的后柏拉图历史时期的到来。

而是转移到*ἰδέα*的特质上去了。

在柏拉图那里，没有什么发生了转移，毋宁说，被发现的真实，发现这个真实的真理，以及真理所赖以存在于其中的那种精神（观念），都被建立在一个更高的水平上：在善或者整全之上——而那种精神（观念）正是借助于这个真理才而发现了真实。

真理的本质放弃了去蔽这个基本特点。

如果这句话的意思是，为了 Aletheia 的认识论的一面而放弃其本体论的一面，那么，这个理解对于柏拉图来说就是错误的。Aletheia 自身散发出最高的完全，*αὐτὸ τὸ ἀγαθόν*（按指“善本身”），*ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*（按指“善的理念”），Aletheia 被理解为存在的不被掩盖的真实，又指认识的发现性真理，第三，它还意味着生存与精神的诚实，后者借助于认识的媒介见出存在的真实。

于是，从*ἰδέα*及*ἰδεῖν*相对于*ἀλήθεια*的优先地位中便产生了真理本质的一个改变。

其实，正确的应该是：最高的*ἰδέα*。柏拉图在这里所说的*ἰδεῖν*，只能是对直观认识的一种形象的表达。这种认识性的观看并不优越于 idea，它是使观看的对象被发现的

揭示性真理。

(海德格尔,第42页及其后)

真理变成了ὀρθότης,即认识和陈述的正确性。

在柏拉图的系统性关联中,真理同时具有两重含义:存在的不掩盖的真实和认识及陈述的揭示的正确。此外还要加上第三重含义:Nous的诚实,正是Nous将真实确定为认识的对象。Nous也就是"生存"。

随着真理本质的改变而同时完成的还有真理位置的变化。就其去蔽而言,真理还是存在自身的一个基本特点。就"看"的正确性而言,它则成为对人类在存在面前表现的赞美。

这里的改变和位置的变化,这个"还是"以及"成为"都是虚假的想象。

但是,从某种意义上柏拉图不得不断定"真理"还是存在的特点。

"从某种意义上"这个限定以及那个"还是",对柏拉图的形象化假说的平衡性不合适。

同时,对去蔽的追问却转移到表象的显现以及……看的正确上面来了。因此,柏拉图的学说里面必然存在着两重含义。

在柏拉图那里,没有什么发生了转移,毋宁说是存在的去蔽的真实与看的揭示性的正确相互影响。

两重含义极清晰地表现出来:一方面是ἀλήθεια,同时又意味着ὀρθότης。

不是两重含义,而必须是:两面性。两面性极清楚地表现出来:同时提到了ἀλήθεια和ὀρθότης。

(海德格尔,见43页及其后)

两个句子讲的都是善的理念的重要性,它使得认识的正确及被认识的事物的去蔽得以实现。这里的真理同时意味着去蔽及正确性,即使这个去蔽已经受到了ἰδέα的制约。

海德格尔在这里又回到了简单-正确上面来。

伴随着这个"即便",旧的误解又开始了,由统一的束缚中产生了奴役(征服)的枷锁,而ἰδέα所出的地方,则正是最高的ἰδέα所应该占据的位置。

海德格尔的结论既简单又正确(见第 48 页):

> 在先验的领域里,最高的理念是一切理念的理念,它始终是存在和一切对存在的认识的根源。

然而,如此一来——至少对柏拉图来说——我们曾经追随其后的那个假说,还剩下了些什么呢?

在与海德格尔的争论中我认识到,我过去对去蔽和去蔽的批评不合理。没有改变的是,我对海德格尔的历史假说的批判。因为,下述看法作为结论更为明确:真理成为认识和陈述的正确性,并非始自柏拉图,这种情形早见于古代的史诗。柏拉图认为,在ἀληθής和ἀλήθεια里面存在着发现的真理与被发现的真实以及诚实之间的平衡,后者将真理的对象集中于真实上面。所以,柏拉图并非像海德格尔所意欲证明的那样,败坏了Aletheia 这个概念,而是深化、系统化和提升了这个概念。

简评林国华的「柏拉图的叙拉古」

成官泯

林国华先生的"柏拉图的叙拉古"一文(见《经典与解释5:古典传统与自由教育》,华夏版2005)旁征博引、纵横恣肆,要想跟上他的思路,并不是很容易的事。初看起来,它是思辨研究与历史研究的奇特混合。就它并不刻意靠辨历史事实(比如柏拉图《第七书》的写作年代,注释家一般以为当在公元前354年狄翁遇害后不久,但是作者却说它写于"狄翁命归黄泉多年之后")来讲,它是思辨研究;就它虽然把作为真实流传下来的文本(比如把归在柏拉图名下是所有十三封书信)都当作真的但并不拘泥文本本身的自足性来讲,它是历史研究。

最好的办法是试着先理解它的大旨。它的结论至少是清晰的:狄翁和柏拉图能够因探求"第一因"而维持完满的哲学友谊,但是狄翁没有能力和其周围的政治家们因探求"第二因"而维持合适的"共和友谊"。从我们一般能理解的可能性上讲,狄翁之所以无能拥有合适的第二种友谊,或者是因为他自身天性有问题,或者是因为柏拉图没有教好狄翁甚至还有可能是柏拉图自己本来就没有能力探求"第二因"。作者的探讨也是在这些方向上努力。

先不说第一因与第二因的区分是否在柏拉图那里有明确的(比如定义性的)文本支撑,也不说第一因领域与第二因

领域的区分是否有足够文本支撑,在这里更不能先细究第一因领域是否就是神学的范围,而是,先让我们认可这一区分的确实性。这一区分,用现代哲学熟悉的话来说,就是存在区域的区分。人们当然可能已经警觉地要问,这一所谓区域存在论(regional ontology)的划分根源何在?不过还是让我们先略过这问题,因为它也许可以直追溯到亚里士多德。让我们姑且认可这一区分贯穿古今的有效性,并按照作者的区分,大致把第一因的领域等于纯哲学的存在领域,把第二因的领域等于纯政治的存在领域。现在的问题是,根据"柏拉图的叙拉古"一文的脉理,这一区分的准确说法应该是所谓"分离"。但是,按照我所理解的现代哲学(比如海德格尔),对第一因存在域的理解(作为基本本体论或对存在意义的理解)便为对第二因存在域的理解确定了坚实的基础;按照我所理解的柏拉图政治哲学(比如柏拉图三部曲),对第一因存在域的理解则要以对第二因存在域的理解为途径。有意思的是,作者似乎认为两领域的分离是自明的。

基础性的文本解读与柏拉图第六封信之 322d4 - e5 有关,作者在那里读出了两类存在域以及两类知识的分离。作者说得对,这是柏拉图对自己的两个弟子(Erastos 和 Koriskos)的叮嘱,他在第 12 个注释中给出的译文是:

> 我虽然已经老朽至此,但我仍然主张,除了关于"理念"的美好(kale)知识,伊拉斯图和克西古还需要另一种知识,它就像卫士一样去对付世间的邪恶与不义,给哲人提供自我防卫的力量。这是因为,由于一生中大部分的光阴是和我们这些节制与正义的人在友爱中度过的,伊拉斯图和克西古缺乏对人世的洞察。因此,我说过,他们需要另外一种品质,以免他们以后进入人世以后被人世所迫而忽视乃至抛弃真正的知识,躬身去侍奉那属人的(anthropines)、被必然律所支配(anankaias)的事情。

作者细读这一段得出柏拉图的意思是,前一种知识即哲学知识,"有关理念的神圣知识是真正的知识"(柏拉图的原话是"美好知识");后一种知识则是关于政治的知识,即

> 关于"属人的"、"受制于必然律的"政治事务……(而)那些事

务是"邪恶的"、"不正义的"。

前一种是"首要"的,因为它关于第一因,而后一种是"次要"的,因为它关于第二因。可以说,整篇文章的论证都是基于这两类存在域及关于其知识的分离,在这一分离的基础上,作者关注的要点是这分离的两者是否要结合以及如何结合的问题。

让我们以稍微保守一点的态度从字面上来细读柏拉图的这段话。柏拉图说 Erastos 和 Koriskos 既需要关于理念(eidōn)的漂亮(kalē←kalos)之知(sophia),也需要一些关于防备恶人坏人之类自我保护力量(dynamis)的知识,后一类知识由于他们一直待在学园中,所以相对缺乏,这后一类知识——如作者正确指出的——是人的、受必然支配的知识(柏拉图用的词也是 sophia)。柏拉图在这里强调他们也需要一点后一类知识,以便他们不要过分关注这一类知识超过他们本应该做的。柏拉图在这里确乎区分了两类知识,但是他用的却是同一个词,即哲学所追求的那个东西,sophia。若按照亚里士多德对知识更精确的划分,则要说,前一类知识是 sophia,后一类知识的准确表达则为 phronēsis。那么,柏拉图为什么用同一个词(sophia)指两类知识呢?比较令人信服的解释是,这两类知识最终都归于最高的哲学 sophia。在这里,标新立异的读法并不需要,如人们通常所理解的一样,柏拉图以为 sophia 和 phronesis 都是哲学家所需要的,他并没有把 sophia 和 phronesis 绝然分开,并进一步使之对立,以及把 sophia 独独归给哲学沉思,把 phronesis 独独归给政治之物,且让二者也相互对立。

所以,我们保守一点细读的结果,和作者看法的相同之处是:柏拉图在这里确实以为 sophia 高于 phronesis,他担心弟子为了后者而忽视了前者,却并没有指出弟子一直纯理论地追求前者是否有什么不妥。但是,虽然我们也可以同意作者所说,柏拉图在此书信"如此仓促的行文中,'神'以及神的变体(诸神、机运、恩典)竟然被七次提及",我们却看不出柏拉图在这里(或在别的什么地方)认为关于理念的美好知识是"神圣的"知识。另一方面,关于第二种知识,作者不寻常地读作是"去对付世间的邪恶与不义"的知识(并进一步认为这种知识所关涉的领域即政治事务是"邪恶的"、"不义的"),其实通常的读法都作"防备邪恶与不义的人"的知识,据此,我们在这里根本看不出柏拉图以为第二种知识所关涉的领域本身就是"邪恶的"或"不义的"。

这段话是政治知识最终指归于哲学知识的佐证。柏拉图的三部曲起于对“什么是知识?”的探讨,终于对“政治家”的探讨。《政治家篇》是对政治东西的理论探讨,关于政治之物的理论知识,最终指向的还是哲学知识 sophia,因为只有 sophia 才配享哲学之名,即对存在整体的认识。若非得要坚持这两类知识的分离,恐怕政治哲学的转向就是枉然。那么作者为什么要坚持这两个领域及知识的分离呢?

林国华先生三年前写过一篇文章,论政治哲学是对哲学生活的政治辩护,认为哲学不可能承认一个人格性的神圣上帝的存在,但是,在那之后,他似乎有思想上的基督教逆转。他随后的文章是对柏拉图《帕默尼德》的研究,名为“哲学朝圣”,再后一篇研究修昔底德,名为“历史指令哲学”。目前这一篇“柏拉图的叙拉古”,据我看,合适的副标题应该是“政治调教哲学”。本人在这里首先要指出的是,无论早先站在拒斥神圣存在的立场上,还是随后(从另一个极端)坚持神圣存在的优越与先在性,他的立场都是一种“分离”,即神圣存在与它的对立者的分离。这一分离,用一个很时髦的说法,就是存在论-神学相统一的所谓基督教残余。

由于他思路上的基督教转向,哲学的对象即“存在整体”在他那里也顺理成章地基督教化了,存在整体很自然地被分成两个领域,即“神圣的”领域与“属人的”领域,难道除此还有别的吗?

后者是第二因,政治领域,而且,根据基督教的观念,“属人的”存在部分是“邪恶的”。作者在本文中进一步发挥道,与这部分存在相适合的知识应该是“严厉的”“共和洞见”,这一洞见下的友谊不是柏拉图说的所谓建立在哲学基础上的真正友谊,也不是亚里士多德曾定义的“进到真理中的交流和生活”的友谊,而是,作者说,与现代思想同声相应、同气相求的首先“区分敌友”的友谊,其实质是亚里士多德曾在《政治学》第五卷中所劝导的“假装做”的德性,其底色是赫西俄德曾在《神谱》中呈现的“黑暗”与“严酷”。但是,作者又引用普鲁塔克说,“共和洞见”“区分友谊与仇恨的尺度是正义”,却没有告诉我们这一“正义”到底是从柏拉图以来一直探讨的哲学上的正义还是别的什么正义!

现在来看前者,即第一因的领域。它底是否像有些人们通常以为的,是哲学的领域呢?或者像另一些人们以为的,是神学的领域呢?在这点上,作者的看法并不像对于第二因领域那样明确。为保险起见,从逻辑上讲,作者的看法只有三种可能性:一,以第一因为神学领地;二,以第一因为哲学领地;三,哲学与神学本来是、或本应该是合一的。毫无疑问,作者

的立场接近于第三种可能性。但是,真正说来,在存在整体被基督教化之后,二分世界中的"神圣的"部分其实只能被归给神学,但是作者从未声称他所从事的是神学,他所做的一直是哲学的思考,而且他在这篇文章的一个注释(参第13个注释)中暗示,使徒(或者说神学家)面对的"神圣"与哲人面对的"神圣"是不同的。作者在文中明确坚持的看法是,哲学是关于第一因,即关于理念或神圣实在的真正的、神圣的知识。他对哲学的理解和通常所说的不太一样,我们可以认为它是某种神学,或者用他自己的话来说,某种"朝圣"的哲学。

还有一个最关键的问题并未明了:这种哲学与其对象即第一因神圣实在的关系究竟如何?我们看到,作者在让哲学具有"朝圣"的特质后并未止步,就此放过哲学,而是判言:"哲人永远不可能进入'第一因'的领地",因为,理性(这是哲学的同义词)无力言说神圣"实在"或第一因。这是一个地地道道的基督教断言。它所断定的是,对于第一因的神圣实在,哲学实在太"属人"、太世俗了。既然哲学以无力达到的第一因为对象,那么它合适的态度便是不能太严肃,哲学需要点"戏谑"。根据作者前半部分的讨论,从这方面看,狄翁从天性上并不会学好哲学,因为他太严肃。当然,在这方面我们也很难理解他自己的一致性,若最终对象就是"神圣"第一因,严肃点不是很好吗?他举了圣保罗的例子,保罗就很严肃,因为事关神圣。尽管作者暗示神学家的神圣与哲人的神圣可能不一样,但是难道不可以说既然哲人面对神圣时更缺乏力量他便更需要严肃吗?总结一下,基于作者对存在整体的基督教二分,在把知识第一因神圣实在的任务交给"朝圣的"哲学后,他断言哲学其实永无能力踏进这神圣领地,这是抱怨哲学不够神圣,据此,他抱怨狄翁在哲学上太严肃了。

既然哲学对于神圣第一因太无力,那么是否哲学本来的、最适合的对象就是"属人的"第二因?作者绝不这么认为。基于作者对存在整体的基督教二分,第二因即政治的领域是属人的,但这还不够,它还是邪恶的(人的领域不可能不是有罪性的!)。这个领域特有的存在即政治根本上是恶的,它的善是"假装的"。关于这个领域理性固然是可以说明、可以有知识的,但是从这里获得的适当知识是为了低微的共和事业的"共和洞见",那追求第一因神圣存在的哲学,对于它同样是不合适的。相对于这一领域,哲学的"言辞"太过"似是而非",哲学所求的"道德性"太过"模棱两可",哲学对正义与友谊的探讨太过迂阔,以致会耽搁"区分敌友"这一"首要任务"。哲学本来是"超然城外"即超越于政治之外的,跑

到政治中来只会成事不足败事有余。所以,作者对柏拉图在叙拉古试图进行的哲学教育这样评论道:"触犯了一个神圣的禁令:不可调和那不能调和的东西"。这岂只是错误?简直是罪过!这一判罪的法理依据何在?尽管作者否认哲学"朝圣"最终可能达到终点、否认哲学可能最终达到神圣第一因,但是,在考虑属人的政治领域时,作者还是毫不含糊地坚持,追求神圣第一因的哲学是神圣的,我看只有那个用来规定基督性的本质属性的词用在这里是恰当的,哲学是"弃世"的。第一因与第二因两领域,或者说,天国与此世,根本不可能相合。作者因此说道:"柏拉图的错误因此是必然的,也是必须的"。柏拉图的罪过还连累了他"最优秀的弟子",由于狄翁所受到的哲学教育与德性教养,狄翁在政治斗争中缺乏获得"共和洞见"所必要的严厉与严酷,以致死得毫不辉煌,死后也太不辉煌。根据文章的前面部分,狄翁天性上太过严肃以致在纯哲学境界上未能令作者满意,与此相反,根据文章的后面部分,狄翁在"属人的"洞见上,在政治境界上又表现得太过哲学了以致缺乏政治家应有的严厉与严酷,狄翁实在又太不严厉!回到他的结论上,其实应该这样修正说,狄翁其实无能有完满的哲学友谊,因为在第一因问题上他太严肃,同时狄翁也无能有成功的共和友谊,因为在第二因问题上他太不严厉。按他的要求,狄翁也太难做人了。

总的来看,狄翁的过错与柏拉图的过错其实可以归结为一个错误:哲学的过错。对于第一因神圣实在来说哲学太不神圣了,对于属人、邪恶的第二因政治实在来说哲学又太超凡脱俗了。在作者断言"哲人永远不可能进入'第一因'的领地"之后不久,就在同一段中,作者又命令"哲人必须进入城邦"(对于这一命令的重要意义我们随后再讨论)。确实,像我们这样只能从字面上阅读的读者,很难理解作者在其中的微言。这两句话之间只有一种似是而非的前后关联或推理性关联,这两句话背后其实都是对哲学的判定与抱怨,前一句说哲学本不属于第一因神圣领地,后一句说哲学本不属于第二因政治领地,这前后两个抱怨与作者对狄翁的前后两个抱怨的对应性于是昭然若揭。我们早该看到,在作者基督教地二分了存在整体之后,在作者的视野里,"分离,只有分离……",早没有了哲学合适的位置!在这个基督教式二分的世界(存在整体)里,哲学上也不是、下也不是,用我们中国话来说,成了"游魂",或用作者自己的词:"野狐"!

然而,作者从事的毕竟是哲学,这里正有作者从事哲学的意义所在。

针对哲学如此这般的光景，作者从事哲学就是要挽救哲学，这里的关键词是"调教"：在作者思路的基督教逆转之后，作者接连写了三篇文章，"哲学朝圣"——用神学来调教哲学，"历史指令哲学"——用历史来调教哲学（在这篇文章的最后一个注释中，作者暗示"历史的"＝"政治的"），"柏拉图的叙拉古"——用政治来调教哲学。在这一背景下，我们来讨论作者文章中的最后一个要点也是根本观点，即"哲人必须进入城邦"的命令。

在作者基督教地二分存在整体之后，作者当然并没有认为这就是全部，作者说得好，哲学的任务是"友谊"与"统一"。作者为什么想、如何能把那两个"本不可调和的东西"统一起来？若不联系到作者曾受过严格的神学训练，我们真不可能理解他的思路。基督教地二分存在的一个直接的后果是否认了人之此世生活的意义，因为属人的＝邪恶的、罪的。于是，若要获得生活的意义，拯救是必须的，即神圣必需现实地进到属人的第二因领域，我们的理性对此不免要绝望，因为两者是绝然分离的。不过，人子的绝对悖谬给我们带来了希望。所以，哲学必须像人子那样以绝对悖谬的形式突入到属人的政治存在中：尽管哲学本无能踏入神圣领地，但是还是必须背负神圣知识之名；另一方面，哲人必须进入城邦，在进入这个属人的领地时，绝顶重要的是，哲学必须自己变形，必须取了人的形态，必须成为世俗的政治知识或"共和洞见"：

> 哲学必须把自己变成"共和派"，不再以探究美好的理念世界为业，而是以此世的"自由"与"正义"为业，并时刻准备出手弑杀僭主（比如布鲁图斯），或者被僭主剪杀（比如西塞罗），或者自杀（比如小加图）。

要理解作者这番话的微言，需要联系有关"道成肉身"的何等复杂的神学问题啊！到底是人子的神性还是人性是更根本的属性呢？我们不敢断定，只能猜测作者在神学上似乎至少坚持人子之人性的真实性、充分性、完整性。因为作者在这里怪罪柏拉图的错误，哲学进入到城邦里，但是以还停留于政治世界之外的姿态进入城邦，作为纯然的 u－topos 怎么行呢？作者为哲学指明了方向，哲学要代之"以此世的'自由'与'正义'为业"，作者在自由与正义上都加了引号，似乎别有所指，不过，我们前面已经指出过，它们岂非本来就是地地道道的哲学话题吗？作者还看到，当

哲学服从指令进到现实的政治中，它的行动必然是"杀僭"或"自杀"(不再是重生!)。跟在基督教那里曾出现的情形一样，我们在这里也看到了理论上极端的弃世与实践上极端的入世的统一，哲学现在恐怕不再是疯狂与节制的结合，而可能是狂疯与禁欲的结合。福音必须要传遍所有生灵，那岂不是以圣灵之口进行的启蒙吗?! 作者对前基督教异教徒文本的解释太过基督教化，从而也太现代化。

关键问题还是那个"老"问题：什么是政治哲学? 或不如说，什么是哲学? 本人所理解的政治是属人的，但并非有邪恶的本质，本人知道比如美国的共和政治虽然丑恶，但其中并非没有真实的善的内容，而在别国又何尝不是如此! 本人所理解的政治哲学虽然笑谈生死，但却与让哲学这样进入政治活动无关，不论是自杀、杀僭，还是发动伊拉克战争!

最后，关于作者开篇的提问，我要遵照作者的教益带点戏谑地回答，如果狄翁没有遇到柏拉图，那也什么事都是可能的，他可能一生都做一个权臣，也可能最后成了僭主，也可能像遇到柏拉图以后事实上所发生的推翻了僭主但是被手下杀害。生活不可缺少"神圣的旨意"本来是因为偶然。

附录：

陈建洪先生致本人的信中论及林国华文章的段落。

国华的文章纵横恣肆、旁征博引，令人感叹。两个细节评论。1)国华在一个长注中试图提出对隐晦－显白教诲的一个新解释，其关键在于哲学言说相对于神圣"实在"(我不知道为什么国华对这个实在打上引号)的无能。他以为，双重教诲主要在于掩盖这一无能，而非顾虑迫害。在此，国华并没有提到施特劳斯的名字，不过我假设这是对施特劳斯的解释。我对这个解释表示疑问，或者说，国华还没有提供令人信服的论证(他已允诺另行探讨)。哲学言辞言说神圣实在的无力或者无能，换个说法，也就是人类理性的无能。用这个来解释施特劳斯的双重教诲，我觉得有问题。强调人类理性对于理解神圣实在的无力或者 insufficiency，这是施特劳斯论斯宾诺莎一书的一个主要观点。在那本书里，他强调迈蒙尼德和斯宾诺莎之间的一个重大区别：前者强调要想获得最大幸福(假设理解了神圣实在乃是莫大的幸福)，人类理性为 insufficient，后者则认为

人类理性为 self-sufficient。不久，施特劳斯便修改了这个看法。修改只落在对前者的看法。也就是说，他认识到，迈蒙尼德的人类理性无力说，只是一个假象，或者说只是他的显白教诲。在一定程度上，施特劳斯对哲学理性无能说的否定和他对隐晦-显白教诲的发现同步。因此，我对国华的解释表示深深的怀疑，除非国华要解释的不是施特劳斯的双重教诲，或者试图从别的角度来讨论。不过，也许可以拭目以待他所允诺的进一步说明。2）国华谈到了柏拉图的错误，也就是哲学之为 u-topos。并指出，哲学必须寄身于一块土地，必须进入城邦。我觉得在这一点上并没有表达出更多的东西。施特劳斯所谓的柏拉图是政治哲学恰恰就在于强调哲学对于土地和城邦的重视。当然，对故土和城邦意见的重视，并不等于哲学的根基就在那里。哲学必须重视城邦意见，一方面考虑到迫害，另一方面在于将少数潜在的哲人带出城邦意见的束缚。另外，在考虑 topos 因素的同时，哲学同时必须是 u-topos 的。国华的指责似乎把哲学之为 u-topos 看作是非政治的。据我理解，建立一个 u-topos 的言语城邦，本身就是一个政治考虑。柏拉图的理想国和犹太人的神治一样，这个世界中都没有它们的 topos。或者说，它们在这个世界中的 topos 正是由它们的 u-topos 特点体现出来的。不用说，这两种观念从截然不同的途径表现他们的政治。据我理解，关键在于，如何理解 u-topos 作为政治行动。

古文今刊

俄耳甫斯教祷歌十一首

吴雅凌　译

【编者按】在柏拉图的《会饮》中，斐德若如此叙述关于俄耳甫斯之死的传说：

> 俄阿格洛斯的儿子俄耳甫斯被神们遣离阴间时，就没有如愿以偿；神们没有让俄耳甫斯得到老婆，只让他瞧了一眼妻的魂影；因为，神们觉得，俄耳甫斯太怯弱，虽为竖琴师，却不像阿尔刻提斯那样敢为情死，一心只想活够岁数走到阴间。所以，神们惩罚俄耳甫斯，让他死在女人们手里　（《会饮》179 d，刘小枫译文）

俄耳甫斯的怯弱，似乎是柏拉图给斐德若的一个借口，以加深关于情爱的种种幻像　不过，我们难免产生好奇：这样一个凄美的传说中的俄耳甫斯是谁？历史上真有这个诗人？

在古希腊的经典作品中，人们经常见到经典作家们提到这个名叫俄耳甫斯的诗人，据说，他的辈分比荷马还高。可是，俄耳甫斯的诗篇基本上没有完整传下来，如今能见到的，大多是古希腊经典作家的文字中说到他的地方，而且多是一些片断而已（如前引柏拉图的文字）　上个世纪初，德国的古典语文学家将所有这些提到俄耳甫斯的地方辑出来，编成类似“俄耳甫斯辑佚”一类的东西，仍然见不到什么完整的诗章（参见《俄耳甫斯残篇》，吴雅凌编译，即将由华夏出版社出版），从而，俄耳甫斯其人始终不过是西方诗人最为古老的魂影，令后世诗人不断追忆的亡灵——

如诗人里尔克在《致俄耳甫斯的十四行诗之三》中所唱的：

> 歌唱，如你所教诲，不是欲求，
> 不是追索一件终将得到的东西；歌唱就是在。

很可能与这位俄耳甫斯相关，在古希腊还盛行一种所谓"俄耳甫斯教"，俄耳甫斯在这个以秘仪为主要特征之一的教中身为神主，据说在古希腊堪称影响极为广泛的宗教运动，其重要意义越来越受当今学人重视——所谓"俄耳甫斯教祷歌"就是这一宗教运动的见证，今据古典语文学家考订，共存 89 首。从译者已经全部译出但尚在悉心打磨的译稿中，我们选了十一首，供喜爱古希腊诗歌的读者先睹为快。以下是译者编写的说明，对我们了解俄耳甫斯教及其祷歌，颇有帮助。

关于俄耳甫斯教祷歌

如今我们得以见到俄耳甫斯祷歌，首先得感谢文艺复兴的崇古风（十五、六世纪）——西方人所见到的最早的俄耳甫斯教祷歌抄件，是 1423 年 Giovnni Aurispa 从君士坦丁堡带到威尼斯的抄件（可惜后来佚失），这些抄件与荷马、卡利玛克（Callimaque）和普罗克洛斯的祷歌的抄件摆在一起。不过，1500 年，俄耳甫斯教祷歌第一次出版了，地点在佛罗伦萨，当时的本子里除俄耳甫斯教祷歌外，还有《阿尔戈远征记》以及普罗克洛斯的一些祷歌。熟悉西方古典学问的都知道普罗克洛斯的大名，他算是雅典学派的新柏拉图主义哲人，古代希腊经典的注疏大师（让我们想起郑玄），在 4 世纪时，他也开始注疏俄耳甫斯教祷歌。[1]

"祷歌"共 87 首。据推断，最初的数目当不止于此，可惜大部分已佚失。甚至现存的这 87 首祷歌是否纯粹属于俄耳甫斯教，历来有人献疑。但没人能够否认，这些祷歌至少是受俄耳甫斯的启示灵感而作成的。

这些祷歌作于何时？如今，古典语文学家仍然难以给出确切的年代，

---

[1] 普罗克洛斯的注疏包括柏拉图、俄耳甫斯、毕达哥拉斯和"卡尔达伊科神谕（oracle chaldaique）"等，其雅典学派的追随者继续了这项工作。参 L. Brisson, Proclus et l'Orphisme（《普罗克洛斯和俄耳甫斯主义》），in Proclus. Lecteur et interprète des anciens（《古人的阅读者和诠释者：普罗克洛斯研讨会》），Colloque international du C. N. R. S., Paris, 页 43－104。

仅能大致断定，这些祷歌大约产生於公元2－3世纪，因为某些祷歌明显受到罗马时期的宗教甚而基督教的影响，但许多字句、表达法和风格，又明显属于古代的希腊。在这些祷歌里，荷马和赫西俄德的语汇不少，很难想象公元2－3世纪的人竟然能这么完整地模仿近一千年前的古希腊诗人。1978，雅典出版了一个古希腊文的新版本，收录了祷歌和《阿尔戈远征记》，还有天象家 Constantin Kassapis 的注疏，他在注疏以“阿波罗”为主的几首祷歌时竟然断言，这些祷歌暗指的天文现象发生在公元前1366年！

这些祷歌很有可能是教派团体用的祷文册子，也有可能是某个无名诗人的创作（一般认为这种可能性很小），总之，祷歌的作者无从查考。如今，古典学家基本上认定，这些六音部诗是小亚细亚地区某个俄耳甫斯教团体的“祷书”，祷诵时要有特定的焚香仪式——在古希腊人看来，个个神都有自己特殊的气味，所以得有特别的焚香仪式与之相配。当然，焚香也可以用来替代祭祀里焚烧牺牲品的烟雾。祷告者唱诵祷文时，通常采用这样的姿势：两脚站立着，双臂伸向天空，好像要与在天的神交流。

Guthrie 猜测，俄耳甫斯教以俄耳甫斯为创始者，奉行狄俄尼索斯崇拜秘仪，俄耳甫斯祷歌可能就是在秘仪上吟唱的诗歌。俄耳甫斯教的秘仪究竟是怎样的，如今很难搞清楚。公元3世纪的时候，Philostratos 曾记录过先知 Apollonios of Tyana【不是史诗《阿尔戈远征记》的作者】的所见——雅典人在狄俄尼索斯庆典上不伦不类的歌舞：

> 他们长笛为音，猥亵狂舞，间以俄耳甫斯的诗或颂曲，一会儿装神，一会儿扮仙，一会儿疯迷在醉。（Apoll. 4，21）[1]

由此看来，俄耳甫斯教的秘仪与狄俄尼索斯教的秘仪有的时候是间杂在一起的。从87首祷歌中也可以看到，有的诗作明显带有狄俄尼索斯崇拜倾向——有7首祷歌以种种别称献祭狄俄尼索斯。

俄耳甫斯教祷歌一般分为两大部分。前一部分呼唤某为神，或以第二人称直接呼唤，或用第三人称；后一部分则是对这神的求祈。在这两部分之间，往往有长段对这位神的描绘，堆砌各种形象、名称、形容语汇，以

---

1 W. K. C. Guthrie, Orpheus and Greek Religion（《俄耳甫斯与希腊宗教》），Londre，1952（修订本），页258－259。

彰显这位神的大能。通过这些对不同的神的描绘,祷歌其实表达了当时的信徒对生命、力量、美的看法,以及对自己所身处的这个世界的不安和神秘的感受。在有的祷歌中,某些神显得对人类颇有敌意,但这个神的世界却并不让人感到冷漠或无法接近。读这些祷歌,我们仿佛可以感到,俄耳甫斯教的信徒们与众多不可见的神灵来往频仍——所谓俄耳甫斯教的生活方式,并非仅是苦修素食、持守戒律,还要向各种神灵和世界敞开自己。因此,每首祷歌在结尾处的祈求部分,都隐约表达了祷告者所具有的俄耳甫斯式的灵魂不死的祈愿。

这 87 首祷歌所涉及的神大多见于古希腊神话——反过来可以说,古希腊神话的重要来源之一,当算上俄耳甫斯教。有些神明显是所谓的自然神(如天、云、风等等),有的神明显是所谓"城邦神"(有三首祷歌是献祭宙斯的,还有献祭狄刻、墨涅谟绪涅等神的),只有四首祷歌所献祭的神带有所谓典型的俄耳甫斯教的特点,这些神是:夜神纽克斯、普罗多格诺斯(亦为法那斯和 Erikepaios)、提坦和爱若斯。通常,献给狄俄尼索斯神的那 7 首,也被算作俄耳甫斯教的神。还有其他的神,大多源自小亚细亚(尤其 Anatonian 地区)。除阿多尼斯外,这些神均来自色雷斯—弗里基(Thraco - Phrygian)的宗教,如萨巴梓厄、塞墨涅、瑞亚等等。正因为俄耳甫斯祷歌涉及到许多的古希腊人敬奉的神,古典学者经常把这些祷歌与赫西俄德的《神谱》对勘。

话说回来,这些祷歌不能说反映了俄耳甫斯信仰的全部典型特征——毕竟,类似短诗并非展示教义的最佳方式,尽管可以肯定,唱诵这些祷歌的人想必是俄耳甫斯信徒。

译本和注释

俄耳甫斯教祷歌的版本,比较著名的有 Aldine 编本(1517)、Gottfried Hermann 编本(1805)、Abel 编本(1805)、Wilhelm Quandt 编本(1941)等,但迄今为止公认最权威的版本为 Kern 的编本(1922)。这些编本都是古希腊文辑本,法文译本最早的是 Leconte de Lisle 的译本(1869/ Paris),晚近有两个新的译本:

P. Charvet(下简称 C 本), La prière: les Hymnes d'Orphée, Nil, 1995,按 Abel 本、Hermann 本、Quandt 本、Kern 本译成。

J. Lacarrière(下简称 L 本), Orphée, Hymnes et discours sacrés, Im-

primerie Nationale，1995，按 Dietsch 本和 Quandt 本译成，法文－希腊文对照。

两本译法相差颇多，本译稿以 C 本为底本，L 本不同译法以译注方式标明。

主要参考文献

W. K. C. Guthrie, Orpheus and Greek Religion(《俄耳甫斯与古希腊宗教》)，Londre，1952(修订本)；

Luc Brisson，Orphée：Poèmes magiques et cosmologiques(《俄耳甫斯：魔幻与宇宙之诗》)，Paris，Les Belles Lettres，1993；

R. Sorel，Orphée et l'orphisme (《俄耳甫斯和俄耳甫斯教》)，Paris，PUF，1995；

Mircea Eliade，《宗教思想史》，晏可佳等译，上海社会科学院出版社，2004 年。

诗歌之一

赫卡忒【'EKATHΣ】[1]

我歌唱迷人的赫卡忒，那道路与交叉小径的女神，
她属天，属地，属海，轻衣藏红。
她多么阴森，迷醉在亡灵中，
珀耳塞斯之女，孤独之友，在鹿中欢欣[2]，
喜爱狗[3]与夜[4]，威严无比的女皇，
她不束腰带[5]，兽们于身前吼叫，难以征服！

---

1 【C本注】赫卡忒由珀耳塞斯和阿斯忒里亚所生，是提坦神的直系后代。往往与阿尔忒密斯、塞勒涅（译按：月亮女神，见赫西俄德《神谱》19、372等）相混。在赫西俄德的叙述里，赫卡忒是非常慷慨善良的女神，并且在"大地、天空和海洋"都获有荣耀（《神谱》411－452）。赫卡忒的形象渐渐发生了变化。人们越来越强调她那面向三方的三重注视，将其解释为对旅者的指引。从公元前五世纪开始，赫卡忒与珀耳塞福涅相混，成为地狱和死者之神。她流连于坟间，周遭的狗犬吠声不断，并且往往有多种化身，时而是幽灵，时而是动物（比如狗）。在一些文学作品和巫术文本里，可怕的赫卡忒成为女巫师们的保护神。但此处诗人的叙述并不限于类似的负面形象。这首祷歌的内容和风格尽管与某些神秘的纸抄件颇为接近，其语气却甚为舒缓。有关这个问题，参见P. Charvet和A. M. Ozanam，La magie，voix secrète de l'Antiquité（《巫术·古代的秘密声音》），1994。

【L本注】最初的问题已经显露在这最初的祷歌里。一个女神终日沉迷于荒凉的森林里，身边犬吠不绝，这意味着什么？属天、属地的女神，又意味着什么？有关这些问题的讨论，见第三首祷歌（夜神纽克斯）。此处赫卡忒是珀耳塞斯的女儿，这里说的不是英雄珀耳塞斯，而是赫西俄德已经提到过的另外一个珀耳塞斯（译按：见赫西俄德《神谱》410）。另外"牛角守护者"和"俯瞰牧牛人"的隐喻也值得一提。"牧牛人"（boukolos）一语经常见于俄耳甫斯的诗中。此处还提到，那些虔信赫卡忒这一属夜女神的人们，与狄俄尼索斯的虔信者们接近，而狄俄尼索斯自身也以公牛的形象盛赞过夜。牧牛人类似于基督教里面的牧人或牧者。【译注】赫西俄德在《神谱》用颇长篇幅（411－452行）做了一首赫卡忒的祷歌。但显然此处的赫卡忒形象与赫西俄德的赫卡忒并不相同。

2 【译注】C本作：réjouie par les cerfs；L本作：complice des cerfs。

3 【C本注】阿尔忒密斯在祷歌36，也将和赫卡忒一样，被称为"喜爱狗"。同样的形容语词，使得两个女神的身份进一步相混。赫卡忒—阿尔忒密斯出现在俄耳甫斯神谱的开头，这让人想起阿尔忒密斯守在科尔西德（Colchide）的大门，使那些没有经过秘仪和净化的人们心生恐惧。俄耳甫斯专为阿尔忒密斯举行了秘仪，使阿尔戈斯英雄得以获取金羊毛（O. Arg，936起）。有关这方面的研究，见J. Rudhart，art. cit.。

4 【译注】C本作：aimant les chiens et la nuit；L本作：nocturne amie de chiens（狗们的夜友）。

5 【译注】L本无"不束腰带"这一说法。

她护着公牛[1]，守住世上秘密[2]。
引路吧，你这魅诱群山、抚养青年的水泽神女[3]，
我请求你，少女啊，参见我们神圣的秘仪吧[4]，
你待那总是满心欢悦的牧人[5]多么亲切[6]。

---

① 【C本注】“守护公牛”原是阿尔忒密斯的职能，这使两个女神进一步得到混同。

② 【译注】C本作：princesse et gardienne suprême du cosmos（宇宙至高无上的公主和守护神）。

③ 【译注】L本作：nuptiale，nourricière，dominatrice，zénithale（主管婚姻、生养、统领女神、天庭女神）。【C本注】“抚养青年”，是赫卡忒与阿尔忒密斯共同具备的传统特点。赫西俄德的《神谱》（452）早有指出。

④ 【译注】L本作：ardente initiatrice aux mystères sacrés（热情的秘仪指引神）。【C本注】Télété（译按：此处作“秘仪”）一词的涵义甚广。在俄耳甫斯的诗中，具体指某种宗教行为，也就是某种神秘的宗教仪式，与此同时，该词还指宗教圣书，以及颂读这些圣书的礼仪。事实上，获得俄耳甫斯教奥义的人们便是遵循了圣书的指示。参见W. K. C. Guthrie，前揭。

⑤ 【C本注】狄俄尼索斯的某些信徒便称为“牧人”。这一语词让人想到，公元前五世纪在雅典举行的狄俄尼索斯庆典上，人们崇拜的狄俄尼索斯便呈现为公牛的样貌。此处指的也许是俄耳甫斯教派在当时社会上的某个团体。

⑥ 【译注】L本作：总是送给牧羊人热心帮助。

诗歌之三

纽克斯【NYKTOΣ】[1]

——燃火把[2]

纽克斯[3],孕育神与人,我要来歌唱你![4]

听我说吧,真福神女哦,你闪动夜芒[5],星光璨然,
你深沉的睡眠,宁静又温柔,[6]

---

1 【译注】1962 年发现的德尔维尼(Derveni)手抄件,年代可追溯至公元前 4 世纪,成为俄耳甫斯研究的一个重要文献。这个手抄件所记录的俄耳甫斯宇宙起源学说,便以夜神纽克斯为核心。另见 Hermias 引录的残篇:

谁也不敢用眼睛凝视你,/普罗多格诺斯,除了神圣纽克斯。/然而所有天神都惊叹/这意想不到的光,/这从永生的法纳斯之身散出的尊影。

【L 本注】正如在赫西俄德的神谱里一样,夜神纽克斯在俄耳甫斯的诗中也属于最初的神。她出生在法纳斯(Phanès)之前或之后。赫西俄德叙述了纽克斯的后代,一群邪恶可怕的神;此处的夜神却显得甚为平和。希腊的天文学者在评论这首祷歌时曾经指出,"天上流动之物"为彗星和小行星,至于"属地、属天"的说法,则分别指太阳系和银河系,其中地球属于前者的一部分,而与后一个体系几乎无关。俄耳甫斯学派者称近旁的天空、神们永远的住所为"属地的",而把繁星密布、人类的祈祷无法到达的地方称为"属天的"。"属地的"望着大地,"属天的"则朝向无限

2 【C 本注】这首祷歌带有某种秘仪意味。燃烧的火把,恰恰影射了了夜神纽克斯的特征,闪耀着火光,但终将消失于黑暗之中。燃烧的火,正在灭亡的光亮。

3 【C 本注】在传说为俄耳甫斯的神谱中,夜神纽克斯扮演了根本的角色。有一个更古老的版本,说到纽克斯是最初的神,由她生出了一颗卵,从卵中生出了爱神爱若斯,再从爱若斯生出了世间万物。在《圣辞》(Les Discours sacrés)中,如果说最初的元素是时间之神克罗诺斯(译按:时间之神与提坦神克罗诺斯并非同一个神),第一代的神因此是男性的神,纽克斯却始终起着不容忽视的作用。她同时是法纳斯的母亲、妻子和女儿,法纳斯由克罗诺斯造出的卵所生(见祷歌 6,以及附录中的神谱图)。为了解决这一具有乱伦意味的混乱局面,稍后的传统给了兼具三种身份的纽克斯三个不同的名字:Adrasteia(不可避免)、Anankè(必然)、Heimarménè(命运)。与此相对的是具有三重身份的男神法纳斯:父亲、力量和智慧。在俄耳甫斯的思想中,纽克斯始终是至高智慧和口头言说技艺的保护神。

4 【译注】C 本另有第二行:"纽克斯,万物之本,我们还唤你作库忒拉",并做注释如下:库忒拉的女神,亦即阿佛洛狄特(译按:参赫西俄德《神谱》193、199);纽克斯在此与之混同,成了情人们的保护神。然而,希腊原文与 L 本均无此行。

5 【译注】从 C 本:à l'éclat noir;L 本作 céruléenne(蔚蓝色的)。

6 【译注】从 L 本;C 本作:你喜爱深沉睡眠的宁静与温柔。

好心又可贵[1],爱守长夜,梦呓之母[2]哦!
你多么温和,缓解忧虑,减轻苦楚,
你散发睡眠,爱所有人,引御马群,夜的光彩[3]!
完成一半[4]的神,你属天,属地,
完满如环[5],你是追逐流浪空气的舞者[6],
你驱赶光明至地下,又重新逃到
哈得斯,因可畏的必然[7]主宰万物!
好心的女神哦,丰裕又迷人呀,
请倾听我祈求的声音,
并驱散那在夜里闪动的恐惧吧!

---

① 【译注】从C本;L本作 bienfaitrice toujours aux aguets(永保警戒的施善女神)。

② 【C本注】在赫西俄德的《神谱》中,纽克斯是睡神和梦呓神族的母亲,但她同时还生下了命运之神、横死之神、涅墨西斯和摩伊赖命运三女神(211－225)。在这首祷歌里,除了11、12行以外,纽克斯更像是一个好心慈悲的母亲。有关这个问题见 Clément Ramnoux, La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la tradition grecque(《希腊传统中的夜神与夜神后代》), Paris, 1959。

③ 【译注】从C本,L本作:闪亮夜里的御者。

④ 【译注】C本作:à demi accomplie;L本作:l' inaccompli。

⑤ 【译注】L本无此表达法。

⑥ 【译注】L本作:追逐天上流动之物。

⑦ 【C本注】必然(Anankè)作为命运中断的强制性力量的拟人化形象,在俄耳甫斯的神谱里显得尤其常见。但必然的概念并非只属于俄耳甫斯教派。

诗歌之五

埃忒耳【ΑΙΘΕΡΟΣ】[1]

——焚藏红花香

哦,你述说宙斯永恒绝对的权力,
你是星辰与日月的家园,[2]
你征服万物,点燃生命火花[3]!
高处闪光的埃忒耳,宇宙最美的元素,
光的孩子,绚亮无比,星火闪烁,
我呼唤你,求你永远宁静平和。

---

1 【C本注】埃忒耳是苍穹的拟人形象。神们居住于此,那里的空气最为纯净。在体现俄耳甫斯神谱的《圣辞》(discours sacrés)中,他是时间之神克罗诺斯的儿子。"接着,伟大的克罗诺斯利用神圣埃忒耳造了一个白光闪闪的蛋"(残篇70)。由这个最初的蛋里生出了法纳斯 在赫西俄德的《神谱》里,埃忒耳是夜神纽克斯和厄瑞波斯的儿子。

2 【译注】此两行从L本译。C本作:占有宙斯的高座和强力,/星辰与日月的大部分。

3 【C本注】埃忒耳的名字本身,Αἴθω,从字面就可解释为"因火燃烧"。斯多葛派定义了宇宙的四元素:火为热(埃忒耳即为火,在其中生成了恒星和行星);空气为冷;水为湿;土为干。

祷歌之十五

宙斯【ΔΙΟΣ】[1]

——焚安息香

尊贵的宙斯[2]，不可毁灭的宙斯，
我们向你祈祷，以表救赎之心[3]：
王啊，你把如是神圣带入光明[4]，
大地母亲和山峦的回响屏障，
海洋流水和广天收整的星辰。
克洛诺斯之子神王宙斯，呼烟掷雷，
一切的父，万物的开始与结束，
你震动大地，增长又净化，世界的摇撼者哦，[5]
带闪电、雷鸣和霹雳的宙斯[6]，繁衍的力量，[7]
听我说吧，万变的神，请赐我完美的健康、
神圣的和平，和无可指摘的财富之荣。

1　【L本注】俄耳甫斯教共有三篇献给宙斯的祷歌（另两篇为19、20）。宙斯是低空云气的大神，与暴风雨、闪电和雷鸣有关。与此相关的形容语，*ἀστραπαῖε*（闪电）、*βρονταῖε*（雷鸣）和*κεραύνιε*（霹雳），早在赫西俄德的《神谱》中就已出现。。

2　【C本注】宙斯（Ζεύ）之名追溯到印欧语系的字源，可释为“发光”。此处他是神父和神王，闪电、雷鸣和霹雳是他的惯有象征物。他与最初的神普罗多格诺斯合而为一，按俄耳甫斯的神谱传统，他是万物的开始、过程和结尾。俄耳甫斯残篇（OF167）如此描述道：

由此，他从最初的神埃利科帕奥吸收生的原则，/并给自己的四肢加注神的能量和力气。/由此，万物重新存在于宙斯之中。

在德维尼斯手抄件里，宙斯仍是与普罗多格诺斯相提并论，并得到如下的称颂：

如今，他是万物的王，并将永远如是。/宙斯是最初的神，带闪电的宙斯是最后的神，/宙斯是头，宙斯是中间，从宙斯起，一切皆成。

3　C本作：témoignage rédempteur；L本作：en témoignage d'effusion（以表真心）

4　按L本：所有神圣之物皆从你头中生出。【C本注】在德维尼斯手抄件以及残篇168里，宙斯吞下并隐藏了世间万物，又“从心中将万物生出，以奇妙之举，引领它们回到充满喜悦的光中”。

5　【译注】L本无此行。

6　【译注】有关库克洛佩斯送给宙斯这三样象征性的武器，在其他地方多有描绘。比如赫西俄德处：大地生了骄傲无比的库克洛佩斯：布戎忒斯、斯忒罗佩斯和急躁的阿耳戈斯，他们送给宙斯闪电，为他制造鸣雷（《神谱》139－141）。再比如俄耳甫斯残篇（F29）：宙斯尚是少年，心思纯澈，住在狄克特：库克洛佩斯尚未给他鸣雷闪电和霹雳，增强他的力量。

7　【译注】L本无此说法。

诗歌之二十一

云【ΝΕΦΩΝ】

——焚没药

天云滋养果实[1],天上的流浪者,
繁雨的父[2],风吹着你到全世界,
你鸣响燃烧,咆哮[3]前行,露水的部族,
在空气里散布可怕的喧嚣,
你在穿息之间动荡,与风相遇时长响,
我祈求你,露水为衣、清风作气的神,
为我们的大地母亲送来丰裕的雨水吧。

---

1 【译注】L本并无"滋养果实"(nourrir les fruits)的说法,而是用了韵味优美的诗句:aériennes Nuées et gravides Buées("天云孕水")。

2 【译注】此处的云,C本作 nuages,为阳性;L本作 nuées,为阴性。故C本称父,L本称母。

3 【C本注】这种说法在古希腊诗歌里颇为常见。品达(Pythique, 10-12):

神殿之上,冬雨急降,那是咆哮云们无情的兵,还有风也来助阵。

诗歌之二十九

珀耳塞福涅【ΥΜΝΟΣ ΠΕΡΣΕΦΟΝΗΣ】[1]

珀耳塞福涅，伟大宙斯的女儿，来吧，真福神女，
德墨特尔的唯一孩子，请接受[2]这可亲的祭祀。
普鲁同（*Πλούτωνος*）的妻，你威严勤勉，传撒生命，
在大地深处哈得斯（*'Ηίδαο*）的大门发号施令，
发卷迷人的普拉西狄刻（*Πραξιδίκη*）[3]，德奥（*Δηοῦς*）[4]的纯洁花儿！
欧墨尼德（*Εὐμενίδων*）之母[5]，地下世界的后，
宙斯在难言的私爱里孕育了你，

---

1 【C本注】珀耳塞福涅是宙斯和德墨特尔的女儿。哈得斯劫走了她，德墨特尔没能完全把她从地狱里解救出来。每年她在春天时分回到大地，与母亲生活在一起，直到播种季节才回到哈得斯身边。这也同时象征了播撒种子回归大地的自然现象。

【L本注】珀耳塞福涅，或称科列（Corè），在俄耳甫斯的宗教秘仪里具有非常重要的意义。她被自己的伯父哈得斯所劫，生活在地狱之中成为黑暗王国的后，她每年在固定时候重返大地与母亲德墨特尔生活在一起，所有这些，无疑都为祭祀仪式和诗篇描述提供了很好的素材。这个故事具有许多象征涵义。比如种子埋在土中，稍后冒出地面，在阳光下发芽生长；比如灵魂在找到新的身体重新投胎之前，必要与死者相处一段时间，等等。

【译注】有关哈得斯劫走珀耳塞福涅，荷马《献给德墨特尔的祷歌》中的叙事甚为详细。赫西俄德《神谱》亦有三行诗提到了这件事（913－915）：

宙斯又和丰饶的德墨特尔共寝，/她生下白臂的珀耳塞福涅。哈得斯从她母亲/身边带走了她，宙斯做主把女儿许配给了他。

2 【译注】L本作"教授"（enseigner），且无前面"德墨特尔……"之句。

3 【译注】C本作：Praxidikè aux boucles désirables；L本作：vengeresse aux blondes nattes（金黄发辫的复仇神女）。【C本注】从字面释为"宣告正义的女神"。泡赛尼阿斯曾提到一群名为普拉西狄刻的女神，在哈利阿托斯（Haliartos）得到祭祀（IX，33，2）。

【L本注】在俄耳甫斯教祷歌里，有些女神如德墨特尔、珀耳塞福涅、塞墨勒、水泽女仙等等，均被称为eratoplokamoi，从字面释为"有着美丽发辫的"。我们很难了解为什么俄耳甫斯信徒和古希腊人会如此喜欢美丽的发辫。这些古人似乎也很喜欢金黄色的头发，因金黄是繁殖的象征，金黄使人想到成熟的麦穗的颜色；金黄还代表光明、温和、纯雅。此外，古希腊人也特别喜欢卷发。总之此处有多种翻译可能。我采用了"金黄发辫的珀耳塞福涅"这一说法。

4 【译注】C本作：Dèô；L本作：Terre－Mère，均为德墨特尔的别名。

5 【C本注】从字面释为"仁慈女神"。这是厄里倪厄斯（译按：参见祷歌69）的另一委婉称呼。厄里倪厄斯是一群女神，她们到处复仇，惩罚罪恶。此处称珀耳塞福涅为"欧墨尼德之母"，大约是因为欧墨尼德住在地狱深处的缘故。

狂烈之神欧布勒斯(Εὐβουλῆος)[1]的母亲啊，
你与季节游戏，光芒灵动，
你端庄强大，盛满果实，
流光异彩，月牙为角[2]，凡人们只迷恋你！[3]
春天的女儿，爱新草的气息，
你在绿芽丛中赤裸圣洁之身，[4]
你被劫去，在秋的婚床上。
对于苦痛的凡人，只你同为生与死，
珀耳塞福涅哦！永远你养育他们，你又毁杀他们。
听我说吧，真福女神，让土地长出果实，
请在和平中怒放，温柔的手握健康，[5]
请让生命得福，直到丰美的晚年，
神后哦，下到你与强大普鲁同的王国。[6]

---

1 【C本注】从字面释为"妙见者"，通常用来指狄俄尼索斯(Dionysos Zagreus)。在俄耳甫斯的传统里，他是宙斯和珀耳塞福涅乱伦所生的儿子。这一出生建立了狄俄尼索斯与地狱之间的特殊关系，这一关系在诸如俄耳甫斯教派之类的秘仪宗教里具有决定性的意义。在Thurium地区发现的古墓铭文里，死亡之神来到地狱，如此宣称：

我已赎清做过的恶劣行径，/摩伊赖女神惩罚了我，还有闪电的袭击。/现在，我来到纯洁的珀耳塞福涅身旁，祈求/那善心的女神送我去到纯洁的住所。

有关这个问题，参见W. K. C. Guthrie，前揭。

2 【C本注】此处珀耳塞福涅与月亮塞勒涅混同，因而有"月牙"之说。【L本注】类似用法亦见于俄耳甫斯献给阿尔忒密斯、赫卡忒、塞勒涅等的祷歌，与月亮圆缺相关，故类似于"角"的说法。此处的使用也许意味着，在远古时候珀耳塞福涅具有类似于月亮的某种职能，只是随着时间而逐渐佚失了。

3 【译注】此处两行，L本作一行处理，呈现为一系列形容语的并列：omnipotente，luxuriante，lumineuse，lunaire，aimée de tous。

4 【译注】此处两行，L本作：因你就是春天，你就是新草的气息。/你就是绿色自然的尊严之身。

5 【译注】从C本，L本无此说法。

6 【译注】此二行从C本译。L本作：让我们有安详的生存和死亡，在你与强大普鲁同的王国里。

祷歌之三十

狄俄尼索斯【ΔΙΟΝΥΣΟΥ】[1]

——焚安息香

我呼唤狄俄尼索斯，咆哮的神，呼喝着“呜诶”[2]，
双重天性，三次出生[3]，神王巴克斯，
神秘而野性，一对角，两种形态，
浑身长青藤[4]，纯洁威武牛脸神[5]，呼喝着“呜诶”！

---

1 【C本注】在这首祷歌里，狄俄尼索斯是宙斯和珀耳塞福涅的儿子，与俄耳甫斯的神扎格勒斯(Zagreus)合而为一。赫拉在嫉恨之中派提坦们劫走扎格勒斯。提坦们用玩具吸引扎格勒斯的注意，抓住他，撕成碎片，并生生吞下。雅典娜抢救了他的心脏。某个传说还讲道，宙斯亲近塞墨勒，使她怀孕生下了第二个狄俄尼索斯。普罗克洛斯(Proclus)在柏拉图《蒂迈欧》的注疏里根据俄耳甫斯的说法，称这颗共有的心为“心智”(intellectif)。至于狄俄尼索斯被分解的肢体，则象征了“生命的繁衍力量”。在这事之后，宙斯惩罚了提坦们，用雷击毙他们，从这些提坦的灰烬里生出了人类种族。

在创作这些祷歌的时代，俄耳甫斯的狄俄尼索斯—扎格勒斯神话已经非常盛行，狄俄尼索斯并且是俄耳甫斯派最重要的神。由于提坦吞食了狄俄尼索斯，这使从提坦而生的人类具有了某些神性，使得人类有可能要求与神相提并论。不过，为了重新找回真正的根源，与神相联，人类必须从身上所具有的提坦因素里解放出来。正是出于这个目的，才有了各类形式的狄俄尼索斯秘仪或者俄耳甫斯苦修。这些信仰表面看似相互矛盾，却有着相同的根源。从公元前3世纪开始，人们把俄耳甫斯看作了狄俄尼索斯秘仪的创立者。无独有偶，俄耳甫斯的命运，竟然也与传说中的狄俄尼索斯相似，他被碎尸而死。

2 【L本注】狄俄尼索斯信徒以 eua 或 euai 作出呼唤，由此产生了狄俄尼索斯祭司的名字 *εὐαστήρ*

3 【C本注】“出生三次”指狄俄尼索斯的另外两次出生。宙斯亲近塞墨涅，孕育了他。塞墨涅为了看见宙斯的真正容颜，死于父神那无可抗拒的光芒之中。宙斯把她怀着的孩子救走，当时只有六个月，宙斯便把胎儿缝在自己大腿内。待到他完全长成了才出世。由此，狄俄尼索斯成了经历过无数次生和死的神。【译注】与西塞罗同时代的伊壁鸠鲁学派的斐罗德奥斯(Philodemus)亦曾提到狄俄尼索斯的“三次出生”：第一次从母亲，第二次从宙斯的大腿里，第三次从肢解的残骸里。见 Philodemus，De piet.，44；Jeanmaire，Dionysos，页382。

4 【C本注】狄俄尼索斯是“带长青藤头冠的神”。长青藤生长于坟墓之上，是阴影里的植物。普鲁塔克拿象征激情的植物葡萄藤与之对比(Propos de table，647 a)。狄俄尼索斯带着长青藤，饰有葡萄藤，这意味着他同时属于太阳的世界和地下的黑暗世界。参 Maria Daraki，Dionysos，Paris，1985。

5 【译注】L本无此语。【C本注】狄俄尼索斯的特征之一就是公牛神。在雅典的鲜花节日里，他往往被表现为头带牛角的未婚夫。见 L. Deubner，Attische Feste，1932，p 93。

你食生肉[1],葡萄为饰,树叶作衣,双年来庆[2],
最智慧的欧布勒斯,永生的精灵哦[3],宙斯和珀耳塞福涅[4]
在难言的爱里孕育了你,
听我说吧,善心的神,温柔完美[5]的神!
带着你欢悦的随从,降临于我身吧!

---

1 【C本注】碎尸和噬生作为一种仪式步骤,具体指手撕和啃啮活的牺牲,通常是小公牛或小羊。狄俄尼索斯秘仪中,酒和舞蹈也意在使参加者进入癫狂状态,渐渐摆脱那个提坦性质的自我,最终同神合而为一。这是成为一个完全的狄俄尼索斯信徒的仪式之一。到了泛希腊时期,食生的做法渐渐由某种象征性的仪式所替代。见R. Turcan, Les Cultes orientaux dans le monde romain(《罗马世界的东方仪式》), Paris, 1989。

2 【译注】L本无此语。

3 【译注】daïmon immortel;若按L本,此形容语为阴性(immortelle déité),当指珀耳塞福涅

4 【L本注】宙斯是珀耳塞福涅的父亲,他们的结合非常秘密,神话里叙述道,为了不引起地下冥王哈得斯的注意,宙斯化身为蛇,与珀耳塞福涅偷偷相会。

5 【译注】L本译作:向我们传播所有的恩惠与温柔吧。

诗歌之三十七

提坦【TITANΩN】[1]

——焚沉香

提坦，该亚（*Γαίης*）与乌兰诺斯（*Οὐϱανοῦ*）的显赫孩子们，
我们祖先的祖先，住在大地
深处塔耳塔罗斯（*Ταϱταϱίοισι*）的住所，
所有苦难凡人的起源和根本，[2]
还有鸟和海上地上的所有生灵（的起源和根本），
从你们开始了宇宙的所有繁衍，
我呼唤你们！请不要恼怒我们，
若我们有谁曾冒犯了你们的住所。

---

1 【L本注】这首诗歌里的提坦，不是赫西俄德神谱中的第二代神，即克洛诺斯和瑞亚的后代，而是大地上的第一代神，是人类的祖先。

2 【C本注】这行诗与俄耳甫斯的信仰正相符合。宙斯因怒提坦们将狄俄尼索斯撕成碎片，继以吞食，用雷电击之，人类便从提坦的灰烬里生成。见本书祷歌30。荷马献给阿波罗的祷歌也提到了这一点：赫拉对提坦神们说话，“他们是凡人与神们的起源”（335－336）。

祷歌之八十

玻瑞阿斯【BOPEOY】[1]

——焚沉香

你以冬的拂动倾覆[2]世间深沉之气，
冰冻的玻瑞阿斯哦，请走出雪中的色雷斯，
抑解浓云与湿气的反抗，
以风扰动水，孕育成雨！[3]
吹净天空，为苍穹送去繁花的眼，[4]
让太阳的光久照大地吧！

---

1 【C本注】此处提到的三个风神（包括祷歌81、82），在赫西俄德那里已经出现（《神谱》378－380）。他们是厄俄斯和阿斯特赖俄斯的儿子。玻瑞俄斯是北风神，自然的基本力量之一。他在所有风里暴力最强大，呈现为带翅的精灵，满头覆盖着白雪。他住在色雷斯，对古希腊人而言，那是最冷的国度。

2 【译注】C本作：bouleverser；L本作：géler（冻僵）。

3 【译注】从C本；L本作：agite de tes âpres souffles l'eau que les nuées ont épanchée（用你尖锐的气息搅动浓云倾泄的水）。

4 【译注】指太阳。

诗歌之八十一

泽费罗斯【ZEΦYPOY】[1]

——焚沉香

西风哦,孕育一切,空气的流浪者,
温柔低语的拂动,带来如死的安眠,
春天的风在草场游荡,为港口挽留,
你为船只送来闲懒锚地和轻柔空气,[2]
好心地来吧,吹拂吧,属天的神哦,
你翅膀多轻盈,你形如空气不可见。

---

1 【C本注】泽费罗斯是西风神,预示春天来临的神。"孕育一切"的说法,与古代信仰有关,古希腊人相信风的吹动可促进繁殖。

2 【译注】此句从C本:Vents printaniers errant dans les prairies, aimés des ports,/ qui aux bateaux offrez un havre indolent et l'air léger; L本作 Prairiales et propices aux ancrages/ qui poussez les bateaux en de fastes mouillages. 两本译法相差甚大,大约可理解为:柔和的西风轻移那下了锚的闲散船只

诗歌之八十七

塔那托斯(或死神)【ΘΑΝΑΤΟΥ】[1]

——焚沉香末

听我说，你手握凡人生命的舵，
给他们该给他们的时间吧。[2]
你的睡眠使灵魂脱离身体的拥抱，[3]
当你斩断自然的强大联系，
使生者深陷漫长永恒的梦。
你一视同仁，但偶尔也不甚公正，
当你使青春年少的生命突然凝固。
众人的命运只在你那里完成，
因哀求祷告都不能使你感动。[4]
可是哦，极乐的神，我向你祭献
许愿，求你长久远离我们，
使人之晚年成为幸福所赐。

1 【C 本注】塔那托斯，即死神，夜神纽克斯之子，睡神的兄弟。在欧里庇得斯的《奥瑞斯忒斯》中，赫拉克勒斯想要强行把阿德墨忒(Admète)的妻子从死神那里拉回来，他如此说道(843-845)：

我要去窥探死者的王子，黑衣的塔那托斯。我想我将在坟墓之旁找到他，喝着死者的血。

相反，我们在这首祷歌里看到，死神并没有得到太多的拟人化。

2 【译注】从 L 本，C 本作：给那些你所远离的一个纯净的时间。

3 【译注】从 C 本，L 本作：你的睡眠摧毁灵魂和肉身的缠。【C 本注】对于俄耳甫斯派而言，肉身只是一件外物，灵魂必须脱离它。因过分与肉身纠缠，是灵魂过往之罪的惩罚。这样绝对的俄耳甫斯二元观，在柏拉图的《斐多》里得到深刻的反映。

4 【C 本注】在阿里斯托芬的《蛙》里，埃斯库罗斯的人物和欧里庇得斯的人物比诗，并援引了埃斯库罗斯的一句诗：

在所有神里，只有塔那托斯不爱礼物(1392)

旧文新刊

诗说

陈柱

【编者按】最近十余年,学界重刊我国近现代学术成果卓有成效,但仍然有意无意受"追星"风气影响,大师们的作品反反复复、名目繁多地编印,却不理会晚清和民国时期好些兢兢业业、深造自得的中坚学人,造就了更多的"失踪者"——事实上,即便在救亡图存的政治主旋律下,晚清和民国时期的学术仍然有其纯粹和精湛的积累,这些学有根底、为学较少受种种现代"主义"话语拖累的学术成就好些是短篇论说,散见于民国时期的各种旧学刊,埋没于已然风化的故纸,未得学界重视,殊为憾事。我们开辟"旧文重刊"栏目,旨在利用后现代的纸张挽救故旧的学术文章,以求不忘前贤、有益当世学术——欢迎学界同仁鼎力推荐,匡正谬误。

【编校按】经学自晚清以来备受冲击,然而,也有新的气象和重要的收获。新近公布的有关《诗经》的出土文献,似乎是"天不丧斯文"的一个例证。学术界对经学的关注也"与时俱进"。本文以"答客问"的形式批评朱熹《诗集传》的观点,文中讨论的诗篇在上海博物馆藏战国竹简《诗论》中多有出现。

陈柱(1890－1944),字柱尊,号守玄,广西北流人。早年留学日本,后入南洋大学(今上海交通大学前身)电机系,后改攻文学。历任广西省立梧州中学校

长，无锡国专教授，大夏大学教授、国学系主任，兼任暨南大学、光华大学中文系主任。1928 年起任上海交通大学教授、中文系主任。1940 年，应汪精卫立中央大学聘，任中文系主任、教授职务。1944 年春，称病辞职返上海，同年秋在上海交大病逝，年仅 55 岁。

陈柱曾推行"比较教学法"，主编过《学艺杂志》等期刊。平生著述甚丰，刊行《墨学十论》、《中国散文史》、《待焚文稿》、《公孙龙子集解》、《老子集训》、《周易论略》、《老子韩氏说》、《孝经要义》、《子二十六论》、《老子与庄子》、《诸子概论》、《公羊家哲学》等数十种。

本文原载《学衡》第 12 期(1922 年)，姚开端录入，张丰乾编校。

客有问于余曰：

朱子《诗集传》，于《桑中》、《溱洧》诸篇《毛诗序》所谓刺奔刺乱者，于《木瓜》、《风雨》、《子衿》诸篇《毛诗序》所谓美桓公、思君子、刺学校废者，于《萚兮》、《狡童》诸篇毛诗序所谓刺忽者，诸如此类，概斥为淫奔者自述之辞。然则朱子之说是邪非邪？

余曰：

此求之圣人删述之意而易知者也。客奚此之问？岂于圣人删述之意，尚有不能明者邪？

客曰：

自欧阳永叔以《静女》为淫诗，而朱子继之，大倡淫诗之说。当时之士，如吕伯恭则极力护序，与朱子论难，于《桑中》、《溱洧》之末，辨之尤详。其后马贵与则申毛抑朱，王柏则宗朱黜毛，且欲删去三十二篇，以去淫秽，各自以为得圣人之旨。自是之后，汉宋学者，互相水火，如同仇敌，议说纷纭，不可殚究。世之学者，苦无折中久矣！然斯乃治经者之要事，说诗者之急务也。今吾子方有诗注之作，网罗百家，取精汉宋，亦必有说以辨其是非矣。可得闻乎？

余曰：

然。辨者虽众，异议虽多，而可以数言蔽也。请为客试言之：宗毛以攻宋者，可以二言蔽之。一曰：诗有言在于此而意在于彼者。古序之说，合于婉转而多讽之义；而朱子之说则失之道。二曰：孔子言诗"思无邪"，又言"放郑声"，故三百篇不应有淫诗。而为朱子之说以攻毛者亦可以二言蔽之。一曰：序求诗意于诗文之外，故多迂曲不通，不如求诗意于诗文之中，直捷而明白。二曰：孔子言"放郑声"，盖深绝其声于乐以为法而于诗

不黜,盖严立其辞以为戒;孔子言诗"思无邪",正谓其有邪有正,故明言其皆可劝善惩恶。此二说者,皆似持之有故、言之成理,而各自以为可以冲锋陷敌,斩将搴旗者也。今欲辨其是非,明所从舍,则有当明者四事。一曰:古来之诗辞是否概当以直捷说之,绝不容有委曲借托者乎;二曰:诗与乐是否可以判然分离乎;三曰:《论语》所谓"郑声",乐记所谓"郑、卫之音",是否即三百篇之《郑风》、《卫风》乎;四曰:孔子果当录淫诗否乎。凡此四者,如能解决,则是非既明,胜负自定,辨者无所开其喙矣!

一

客曰:

然则吾子以为奚若?

曰:

自余观之,则古来之诗辞,固多有委曲借托而不当概以字面直捷说之也,今即以朱子解《楚辞》者证之。《楚辞·河伯篇》云:"子交手兮东行,送美人兮南浦。波滔滔兮来迎,鱼鳞鳞兮媵予。"朱子注曰:"三闾大夫,岂至是而始叹君恩之薄乎?"《山鬼篇》曰:"若有人兮山之阿,被薜荔兮带女萝。既含睇兮又宜笑,子慕予兮善窈窕。"朱子注曰:"以上诸篇,皆人慕神之词,以见爱君之意。此篇鬼阴贱而不可比君,故以人况君,鬼喻己,而为鬼媚人之语也。"《湘君篇》曰:"采薜荔兮水中,搴芙蓉兮木末。心不同兮媒劳,恩不甚兮轻绝。"朱子注云:"此篇本以求神而不答,比事君之不偶。而此章又别以事比求神而不答也。"《湘君篇》又云:"捐余玦兮江中,遗余佩兮澧浦。采芳洲兮杜若,将以遗兮下女。时不可兮再得,聊逍遥兮容与。"朱子注云:"此言湘君既不可见,而爱慕之心终不能忘,故欲解其玦佩以为赠,而又不敢显然致之,以当其身。故但委之于水滨,若捐弃而遂失之者,以阴寄吾意而冀其或将取之。"又云:"此篇情意曲折尤多,皆以阴寓忠爱于君之意。"然则屈子之辞,虽似乎男女相赠答、相迎送,而不能遂以字面直捷说之,亦朱子之所共认者也。

夫本忠君爱国之情,而其情则委曲借托如此,此楚辞之体也。而曾谓郑、卫之诗人则必无此体邪?然则《采葛》、《将仲子》、《子衿》、《褰裳》之等,未必即为男女淫奔期会之诗,可知矣。夫惟诗人之辞多委曲借托,故文中之称"我",未必即为作者之自称。今再以朱子之解《楚辞》者证之。

《山鬼篇》云:"子慕予兮善窈窕。"朱子注曰:"子则设为鬼之命人,而

予乃鬼之自命也。""采三秀兮与山间,石磊磊兮葛蔓蔓。怨公子兮怅忘归,君思我兮不得闲。"朱子注曰:"公子,即所留之灵修也,鬼采芝于山间而思此人。虽其不来而亦知其思我之不能忘也。""山中人兮芳杜若,饮石泉兮荫松柏,君思我兮然疑作。"朱子注云:"山中人,亦鬼自谓也。此又知其虽思我而不能无疑信之杂也。"此等"我"字,为屈平代山鬼之自称,亦朱子之所共认者也。夫有委曲寄托之情而托为他人我之之辞,此楚辞之礼也。而曾谓郑、卫之诗人则必无此礼邪?然则《萚兮》、《狡童》、《蹇裳》、《丰》、《东门之杨》诸诗之"予"字、"我"字,而朱子必指为淫者之自"予"、自"我"。得无有误者邪?

诗人之辞固亦有本非委曲借托而以"我"字代他人之称者矣!《六月》之诗,朱子以诗人作歌以序吉甫之事者也。其一章曰:"玁狁孔炽,我是用急。"其三章曰:"惟此六月,既成我服。"其六章曰:"来归自镐,我行永久。"此诸"我"字为诗人自我邪?抑为诗人之我吉甫邪?想朱子亦不以为诗人之自我也。夫《雅》诗可以代人之"我",而曾谓《风》诗则必不能邪?《木瓜》之诗,序以为美桓公。其诗曰:"投我以木瓜,报之以琼琚。"此诗人之我卫国、我卫君也,与《六月》诗之"我",用法正同。而朱子必改为诗人之自我,且疑为男女相赠答之辞,得无误邪?《丘中有麻》之诗,序以为思贤。其诗曰:"彼留之子,贻我佩玖。"此诗人之我庄王、我国人也,与六月诗之"我"用法同也。而朱子必改为淫妇之自我,得无误邪?

客曰:

是则然矣。虽然,《桑中》之诗淫乱污秽,而序以为刺奔,岂有刺人之淫乱污秽而反陷己身于淫乱污秽之中者邪?

余曰:

然。此亦可以朱子之说解之也。《鹑之奔奔》之诗,朱子以为假为惠公之言而作者也。其诗曰:"人之无良,我以为兄,我以为君。""兄"指惠公之庶兄顽也,"君"谓惠公之母宣姜也。惠公之庶兄通于其母,天下之污秽淫乱,孰其过于此?而诗人置身于其中,不以为嫌。然则古诗之体,固有如此者,而又何疑于《桑中》之诗乎?

客曰:

虽然,是有辨。《鹑之奔奔》,谯让质责之意甚严;而《桑中》之诗,则只敷陈其事而已,岂有作诗以刺之,而自陷其身于所刺之中,而反不免于鼓之舞之以劝其恶者乎?朱子之说亦不可得而非矣!

曰:

不然。《桑中》之诗，就其诗而考之，亦可知其决非淫者之作也。夫淫者为一人乎？一人则何以能遍游沫乡、沫北、沫东而淫三姓之女乎？(此与管世铭说同)抑淫者为三人乎？何其词之相同如此也？是可知三姓之女有与人淫者，则为事实。而其诗所陈采唐桑中之等，则为诗人假设之辞无疑。若必以为淫者自赋其事实而作，姑无论淫者为一为三，断未有期会者必因于"采唐"、"采麦"、"采葑"，而苟合迎送又皆在于"桑中"、"上宫"、"淇上"，如此其相同也。且所淫之女又岂能皆适为孟？如此其画一也。是非自述其实事之文，而为诗人设辞以刺之作，明矣！且朱子又不知诗人所以作诗之意矣。诗人伤其国俗之多淫乱，而世族亦染其风，故托为其人之辞，使扬而传之，庶几朝廷知之而知以移风易俗，世族知之羞耻而思改，其作用盖类似于后世之匿名报告矣。序诗者知其意，故曰："刺奔也，《桑中》既明，他可隅反。"然则诗辞之果有委曲借托，不能概以字面直捷说之，斥为淫诗。其不能无失也决矣，且吾当穷孔子之言而知诗人立言之体矣。孔子曰："诵诗三百，使于四方。不能专对，虽多亦奚以为？"《汉书·艺文志》最得其旨，其言曰："古者诸侯卿大夫交接邻国，以微言相感，必称诗以喻其志，盖以别贤不肖而观盛衰焉。故孔子曰："不学诗，无以言也。"夫称诗者取其微辞相感，则学诗者亦必学其微辞相感之法，以为辞令，而诗体之多委曲借托盖可证矣！而朱子则似尚未留意及此也。

二

客曰：

敢问其次，所谓诗与乐是否可以判然分离乎？

曰：

以余观之，殆未可判然分离也。《吕氏春秋·古乐篇》云："文王弗许伐殷，周公作《文王在上》之诗。武即位，乃命周公作《大武》。"《音初篇》云："夏后氏孔甲田于东山"，作为破斧之歌，实作为东音；禹行见涂山之女，乃作歌。歌曰："侯人兮猗"，实始作为南音；周及召公取风焉，以为《周南》、《召南》。殷整徙宅西河，犹思故处，实始作为西音。继是音以处西山，秦穆公取风焉，实始作为秦音；有娀氏有二佚女，作歌，一终曰："燕燕往飞"，实始作为北音。此言音乐之所自引起，即诗之所自起也。

盖诗所以歌乐，所以和歌。故《礼记·乐记篇》于宜歌何诗之下，详

论歌诗之法。曰："歌者上如抗，下如坠，曲如折，止如槁木；倨中矩，句如钩，累累乎端如贯珠。"而《论语》亦记孔子言："吾自卫反鲁，然后乐正，雅、颂各得其所。"又曰："《师挚》之始，《关雎》之乱，洋洋乎，盈耳哉。"是诗与乐固一而二，二而一者。《尚书》曰："诗言志，歌永言，声依永，律和声。八音克谐，无相夺伦。"《周语》曰："乐从和，和从平。声以和乐，律以平声，金石以动之，丝竹以行之，诗以道之，歌以咏之，匏以宣之，瓦以赞之，革木以节之。"盖以乐器之声律与歌诗声音相和，则谓之"乐"，徒论其文句则谓之"诗"。诗必可歌，歌之则又为乐之一种，是诗与乐不能判然分离，其事实然也。

夫诗必通于乐，虽离乐言诗，而诗亦必有音乐之性质，有音乐之作用。此非予之私言也。《吕氏春秋·音初篇》云："感于心则荡于音，音成于外而化乎内。"此言最足以明诗与乐之关系。上句言感于心则歌而为诗，言人之作诗者也。下句言闻歌之音，则由外而感化乎内，言闻人之歌诗者也。盖作诗者必有感于心而后发，而其初虽无所感之人，倘闻人歌诗之声，亦必油然兴感，此吕氏春秋之言。与《周语》所谓"诗以道之"、《楚语》所谓"诵诗以辅助之"者正合。然此又非古人之虚言而已也，今人闻歌诵诗词，而能绝不生音乐之感动乎？吾知其必不能矣！此诗与乐不能判然分离，其性质与作用然也。孔子既恶郑声，而欲放之矣。若又存郑、卫之淫诗，则是尚存淫乐之一种。尚有淫乐之作用，是孔子之"放"等于不放矣。放之于彼，则必绝之不留于此，则必存之于彼，非判然相离而可以一存一放也。然则朱子放淫于乐、存淫于诗之说，为不可通明矣！

三

客曰：

然则《论语》所谓郑声与《乐记》所谓郑、卫之音，其即三百篇之郑风卫风乎？《论语》明斥郑声淫，《乐记》明言其为乱世之音。而子谓无淫诗，何也？

曰：

朱子之误即在此矣！朱子于《卫风·桑中》篇注云："《乐记》曰郑、卫之音乱世之音也，比于慢矣！《桑中》，濮上之音，亡国之音也。其政散，其民流，诬上行私而不可止。"（按：《桑间》即此篇，故小序亦用《乐记》之言，此朱子所据以说淫诗者也。）陈启源驳之云："《乐记》既言郑、卫，又言

桑间濮上,明系两事。若'桑濮'即'桑中',则《桑中》乃卫诗之一篇,言郑、卫而桑濮即在其中矣。何烦并言之邪?《乐记》又言乱世之音怨以怒,而系之郑、卫;亡国之音哀以思,而系之桑间濮上。此则二音之伦节与作此二音之时势,迥不相侔也。"

陈氏辨桑中非桑间善矣,然其以郑、卫之音,即《郑风》、《卫风》,亦与朱子同其误。能辨桑中之非桑间而已,而不能辨郑、卫《风》无淫诗也。吾则以为《论语》所谓郑声,《乐记》所言郑、卫之音,决非三百篇之《郑风》、《卫风》,请得而略论之。《乐记》云:"郑音好滥淫志、宋音燕女溺志、卫音趋数烦志、齐音乔辟敖志。"今以朱子所斥《郑风》之为淫诗者观之,固合于好滥淫志之说矣,若以朱子所斥《卫风》之为淫诗者观之,未见其为趋数烦志也。且以《卫风》之全诗论之,除《式微》、《北门》、《北风》颇类于趋数烦志以外,其余皆优游而不迫,未见其趋数烦志也。更观于《齐风》之全诗,其所谓乔辟者又何在?然则《乐记》所谓郑、卫、齐之音非即三百篇郑、卫、齐之《国风》明矣。

《左传·襄二十九年》:"吴季札聘鲁,观于周乐,为之歌《邶》、《鄘》、《卫》,曰:'美哉渊乎!忧而不困者也。'为之歌《郑》,曰:'美哉!其细已甚,民不堪也。'为之歌《齐》,曰:'美哉!泱泱乎大国之风也。'"此所歌之诗,即孔子尚为删之诗,而以《郑风》为其细已甚,与《乐记》"郑音好滥淫志"相反。其谓《邶》、《鄘》、《卫》忧而不困,《齐》为泱泱大风,亦与《乐记》"卫音趋数烦志、齐音乔辟敖志"不合。夫孔子未删之诗,尚如季札所论,不如《乐记》之恶。而谓孔子删后之诗,反劣于未删者乎?然则《乐记》所言郑、卫之音,非即三百篇之郑、卫《风》,又已明矣。且《乐记》以宋音与郑、卫、齐之音并言,今三百篇无宋《风》,何邪?岂孔子以《宋风》燕女淫志而删之邪?则好滥淫志、趋数烦志、乔辟敖志者,亦在所当删之例,则今诗三百篇不应有郑、卫、齐三国之《风》矣!若郑、卫、齐之音不删,则宋音不得独删,删则俱删,全则俱全。然则今诗有郑、卫、齐而无宋,则《乐记》所谓郑、卫之音,非即三百篇之郑、《卫风》,益以明矣。

再进而考诸《论语》,孔子曰:"放郑声",又曰:"郑声淫",又曰:"恶郑声之乱雅乐"。其言诗见于《论语》者众矣,未当有贬词。若《论语》之郑声,即今之郑风,《乐记》郑、卫之音,即郑、卫风,何以孔子言诗偏说其善,而掩郑、卫之淫?是以非为是,以邪为正也?且今《郑风》、《卫风》除朱子所斥为淫诗者外,其余不淫者尚多有也。何以言声则概斥之曰"淫"、曰"放"、曰"恶",言音则概斥之曰"亡国之音"、曰"好滥淫志"、曰

"趋数烦志"？是以白为黑，诬善为恶矣。圣贤之立言，岂如是耶？是《论语》之郑声、《乐记》郑、卫之音，非即三百篇之郑、卫《风》，又益以明矣！

客曰：

然吾子前既言诗与乐相合矣，今又以郑、卫之诗与郑、卫之音不同，毋乃矛盾耶？

余曰：

不然，郑、卫风自有郑、卫风所合直之雅乐。太史公所谓"合于韶武雅颂之音者也郑、卫之淫音"，自有郑、卫之淫诗，与今三百篇郑、卫《风》无涉也。

客曰：

或谓孔子言"关雎乐而不淫"，明他诗之有淫者矣！

曰：

他诗固有淫者，然而不在三百篇之内，故孔子以三百篇为"无邪"也。吾意孔子所谓郑声，《乐记》所谓郑、卫之音者，盖犹今世所谓南曲、北曲，苏曲、昆曲之类。乃当时郑、卫各国之俗乐，孔子所深恶。而三百篇之《卫风》、《郑风》，则犹后世文人志士所作之乐府诗词也。假如有人焉，闻人言北曲暴，而遂谓北方之诗皆暴；闻人言苏曲冶，而遂谓江苏人之诗皆冶，可乎？不可也！然则闻《论语》言郑声淫，《乐记》言郑、卫乱世之音，而遂以三百篇之郑、卫《风》当之，其不可明矣。

四

客曰：

然则孔子必不录淫诗乎？

曰：

孔子决不录淫诗！此有三说，一者，孔子无录淫诗之理由也；二者，诗之体例不宜杂录淫诗也；三者，经传所记孔子言诗，无录淫诗之证据也。

（一）朱子言孔子录淫诗之理由曰："夫子于郑、卫，盖深绝其声以乐为法，而严立其辞于诗以为戒。"如圣人固不语乱，而《春秋》所载，无非乱臣贼子之事，盖不如是无以见当时风俗世变之实，而垂鉴于后世，固不得已而存之。所谓道并行而不悖者也，以予观之，《诗》与《春秋》，其为用不同。《春秋》在褒贬善恶，使人恐惧戒慎，明其是非之分；《诗》与乐相近，在感动人心，使人不知不觉而与兴其喜怒好恶之情。故《楚语》曰："教之

《春秋》而为之从善抑恶焉;教之《诗》而为之导广显德,以耀明其志;教之以《乐》,以疏其秽而镇其浮。"《庄子》曰:"《诗》以道志,《乐》以道和,《春秋》以道名分。"可见《诗》与《乐》相近,而与《春秋》不同矣。盖孔子之作春秋,犹后世之作史书也;孔子之删《诗》,犹后世之选诗集也。二者之用不同,二者之理亦别。盖著历史在乎善恶直书,使历代事迹继续联络,一一可见。马贵与所谓"不能存禹汤而废桀纣,录文武而弃幽厉"者也。

选诗集者则不然,善者选之,恶者遗之。将使学读之,足以感发其情性而法其文辞。未有选恶劣之诗,而曰可以为戒者也。且历史重褒贬,虽书乱臣贼子之事,可以谓之诛乱,而不可以谓之诲乱;诗重兴感,若选淫诗,则将以兴感人之淫志,可以谓之诲淫,而不可谓之戒淫也。而曾谓孔子选淫诗以诲淫乎?太史公曰:"《诗》纪山川、溪谷、禽兽、草木、牝牡、雌雄,故长于《风》,夫《风》,风也,风以动之也。"而曾谓孔子录淫诗以风动天下之淫风乎?且朱子作纲目,亦书乱臣贼子矣。然后世闾阎淫奔之歌谣,狎邪之篇什,岂少也哉?朱子何不取之以与贤士大夫之诗杂录为一集以继纲目之后,俾得以见风俗事变之失,而垂戒于后世乎?然而朱子不为者,知选淫诗之不足垂戒故也。夫朱子犹不为,而谓孔子为之乎?是选淫诗之不足以垂戒,而孔子无选淫诗之理由,一也。若如序以为刺诗,使学者先知其词之所刺者,则足以长其羞恶之情。其发而为歌咏,亦必有羞恶之念,而闻之者亦必感起其羞耻之同情。则诗学之作用既彰,而所谓风俗事变之实亦可见,垂戒之用亦寓乎其中矣。是垂戒不必录淫诗,而孔子无录淫诗之理由,二也。是孔子无录淫诗之理由明矣。

(二)且夫淫奔之歌谣,狎邪之篇什,存之固或可以见风俗事变之失,而垂戒于后世。然选之者亦当另录为一书,题之曰衰乱集之类,使人一见其书,即知衰乱之自,庶足以垂戒耳。岂有杂厕于风诗之中,同于雅颂之列,善恶相混,是非不明,使淫夫淫妇无耻之词,得与仁人志士发愤之作相杂,而使世之学者歌之诵之,反以道其邪之志邪?孔子录诗之体例,必无若是疏失矣。是《诗经》之体例,必不杂录淫诗,亦明矣!

(三)《礼·乐记篇》师乙曰:"宽而静、柔而正者,宜歌《颂》;广大而静、疏远而信者,宜歌《大雅》;恭俭而好礼者,宜歌《小雅》;正直而静、廉而谦者,宜歌《风》。"此分论《风》、《雅》、《颂》之体甚当,夫既曰"正直而静、廉而谦者,宜歌《风》",则《国风》必无淫诗可知。《经解篇》云:"温柔敦厚,《诗》之教也。"既可以教人温柔敦厚,则三百篇中必无淫诗以教人

淫奔可知。《孔子闲居篇》曰："志之所至，亦诗之至焉；诗之所志，礼亦至焉；礼之所至，则乐亦至焉。"然则孔子以《诗》合于礼乐，三百篇必无淫诗可知。若有淫诗，则违乎礼矣。《论语·为政篇》曰："诗三百，一言以蔽之，曰：'思无邪'。"此谓未删之诗则有邪？既删之后，三百篇之旨虽繁，而其思则以"无邪"为归，不得曲解为诗有邪有正，教学者当以无邪之心读之，明其皆可以惩恶而劝善也。

若如其说，当云："诗三百，一言以蔽之，曰：惩恶劝善。"不当如今《论语》之所云也。（或谓孔子未当删诗，此说以"三百篇思无邪"之言辨正。黄式三云："《论语》言诗三百思无邪，未删之前有邪思，删之大本始正也。"诵诗三百，不达政，不能专对，多亦奚为？言删之而大经已全，不必多也。）又《泰伯篇》曰："兴于诗"，《阳货篇》曰："诗可以兴、可以观、可以群、可以怨，迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名。"夫诗言可以兴，不言可以戒，则诗之重在兴，而不在戒。则三百篇不录淫诗可知矣。此皆经传所记孔子之言，可知孔子不特无录淫诗之明证，且有不录淫诗之确据，谓即孔子自言其删诗录诗之凡例可也。夫孔子既自言其凡例如此，则三百篇之无淫诗决矣！然则朱子目为淫奔者自作之诗之谬，与夫序之指为刺诗，或寄托他事者之为合于理，不待辨而明矣！

是故，第一事既明，则朱子概以字面直捷说诗之法不能立；第二事既明，则朱子放于乐而存于诗之说不能立；第三事既明，则朱子所据以说淫诗之说不能立；第四说既明，则朱子谓孔子存淫诗之说不能立。此四事既明，则三百篇无淫诗，而朱子淫诗之说，其谬也决矣。夫惟三百篇无淫诗，而荀卿深知之。故《劝学篇》曰："《诗》者，中声之所止也。"《儒效篇》曰："《风》之所以为不逐者，取是而节之也；《小雅》之所以为《小雅》也者，取是而文之也；《大雅》之所以为《大雅》者，取是而光之也；《颂》之所以为《颂》，取是而通之者也。"此荀卿深知孔子删诗之旨，故论诗之体例如此。统而言诗，则曰：止于中声；分而论风，则曰：取是而节。若有淫诗，则何中何节之足云哉？

夫惟三百篇无淫诗，而其词意有委曲借托者，孟子深知之。故曰："说诗者不以文害词，不以词害意，以意逆志，是为得之。"此孟子深知诗人作诗之旨，故言其意之委曲如此，而教人当以意逆志，不当据字面直捷说之也。此孟荀说诗有合于古序者也。太史公曰："诗三百篇，孔子皆弦歌之，以求合韶、武、雅、颂之音。"此太史公之说，又合乎荀卿者也。岂同后世之臆说者哉？

客曰:

然则《桑中》、《溱洧》,亦将可以用之宗庙朝聘乎? 此又朱子所谓不知其将以荐何等之鬼神,用之何等之宾客者也?

曰:

不然。史公谓"求合于韶、武、雅、颂之音"者,谓如韶、武、雅、颂之止于中声而不淫不滥也。非谓三百篇皆可荐于鬼神、用于宾客也。二《雅》之诗,固无淫奔者自作之诗也,岂尽可以享于鬼神、用之宾客哉? 夫古人称诗,虽有断章取义,然亦贵乎不诬其志。故二《雅》之刺诗,亦有不可以荐于鬼神,用于宾客者矣!《桑中》、《溱洧》,《风》之刺诗,亦犹是而已。故以三百篇为皆可荐于鬼神、用于宾客,吕东莱之误也。然而不能以不可荐于鬼神、用于宾客者即谓为淫奔者自作之词也。

客曰:

斯既然矣,然则王柏所谓诗至秦而残缺,孔子删去之诗,至汉犹有村于闾阎者,雅奥难识,淫俚易存。汉儒病其亡,妄取窜杂,以足三百篇之数。其说殆有合焉,盖淫诗者孔子所必放,而汉儒之补,乃为孔子所已放。故王氏欲删去三十二篇,以合于孔子删诗之旨。不亦可乎?

余曰:

不然。此王柏信朱子"淫诗之说"之过,而其妄益甚矣。夫淫俚易存于闾阎,固或有之事。然诗固易全,不必凭乎闾阎也。《汉书·艺文志》云:"三百五篇,遭秦而存者,以其讽诵,不独在竹帛故也。"盖言其句有音韵,经师相传,易于记忆也。夫易于记忆,则不应失去如此之众矣。何待取于闾阎之补哉? 今《国风》一百五十九篇,除《豳风》、《七月》数篇,稍属深奥难识之外,其余皆甚浅易,岂所亡之三十余篇,皆深奥难识,而深奥难识者,又独在郑、卫为多邪? 且三百篇惟《雅》、《颂》多奥者,《风》诗即间或有之,亦当不过于《雅》、《颂》,何以《雅》之亡者仅六篇之少,而《风》诗乃有三十余篇之众邪? 岂汉儒独能记《雅》、《颂》之难者,而不能记《风》诗之难者邪? 今按:《雅》诗如《无将》、《大车》、《桑扈》之类,亦有浅易者,度孔子所删去之雅,亦当有浅易者。汉儒不取浅易之《雅》以补《雅》,何独取浅易之《风》以补《风》,何汉儒之妄于《风》而慎于《雅》也? 此自理势而论之,有以知其必不然者矣。

且朱子之所斥为淫诗者,果何所据邪? 以诗之字面而直捷说之耳! 此其为失,吾于上文已论之详矣。然序以为非淫诗则有确然可据者,此则观于《左传》而可见也。此吾于诗注每篇之下,亦辨之详矣。

客曰：

虽然，请略闻其说。

曰：

夫《左传》所载，春秋诸人之赋诗，固有不必拘于本意者，然其取义亦不能太过不类。襄二十七年，郑伯有赋《鹑之奔奔》，而赵孟讥之曰："床笫之言不逾阈，况在野乎？"又曰："伯有其为戮乎？"而子太叔赋《野有蔓草》，赵孟嘉之，曰："吾子之惠也。"昭十六年，郑六卿饯宣子于郊，子齹赋《野有蔓草》，宣子曰："孺子善哉，吾有望矣。"子大叔赋《褰裳》，宣子曰："起在此，敢勤子至于他人乎？"子游赋《风雨》、子旗赋《有女同车》、子柳赋《萚兮》，宣子喜曰："郑其庶乎？二三君子以君命贶起，赋不出郑志，皆昵燕好也。二三君子，数世之主也，可以无惧矣。"

由是观之，伯有赋《鹑之奔奔》，而赵孟非之者，诚以赋刺淫之诗。一则近于扬其国之淫，二则近于诬淫也。若风雨诸诗，果为淫诗，其能免于此乎？然而诸子赋之，宣子赵孟喜之，则诸诗之作，假令不尽如序所言，亦必非如朱子所谓淫诗，可决矣！然则汉儒未当补三百篇之《风》诗，今《风》诗亦无淫诗，可决矣！

客曰：

然。吾子据《左传》以言诗，固善矣，然《左传》言《桑中》窃妻矣！又曰：苟有可以加于国家者，去其邪可也。《静女》之三章，取彤管焉，意谓于淫奔者犹有取焉耳。然则以《左传》证之，而三百篇亦不能无淫诗矣！

余曰：

不然。《桑中》序言刺窃妻妾者，《左传》所引，即用窃妻妾之义而已，而不能据以证其为淫奔者自作之辞也。郑驷歂杀邓析，而用其竹刑，君子谓子然于是不忠。苟有可以加于国家者，弃其邪可也。《静女》之三章，取彤管焉，竿旄何以告之？取其忠也。两引诗义，文义排耦。彤管承竹刑而言，谓取其法，与下文取其忠相对。若谓取其彤管而弃其邪？则竿旄之取其忠。而弃其何事邪？竿旄为取其忠而无所弃，则彤管亦为取其法而无所弃，不得谓《左传》言其为淫诗矣。

客曰：

淫诗之说固失矣，然三百篇非出一地一人之手，彼为小序者何人，而悉知天下前古后今之诗人所寄托，而一一能言乎？其谬不待辨而知之矣。

曰：

小序集国史之大成而已，古者有采诗之官，盖必循行各地，得其诗查

其作诗之由。故笔之于篇,曰:"为某而作,国史录之。"孔子删诗,取而传之,即今之诗序也。国史之录诗,正犹近年北京教育部及北京大学,征集各处之歌谣等,而使其本地之人,征其本地之诗,注明其作诗之旨。如是聚而集之、参其异同、辨其虚实,而题之曰'某诗为某事而作'。其中固不能无小失,然而得者亦固多矣。譬如作史,非必一一亲见、一一亲闻,而据可信者报告。当世之载籍,慎而录之,不能谓其妄也。今若徒凭臆说,以生数千载以后之人,而意数千载以前之事,必为如何如何,则虽或不无小得,而失之者亦不可胜穷矣!

客曰:

序既可信如此,然而汉之传诗者,有鲁、齐、韩之异,而不遵《毛序》。《毛序》若为孔子所传,三家与毛,岂宜有异同邪?三家与毛有异同,则知《毛序》之非春秋国史之文。《毛序》之非春秋国史之文,则《毛序》不能独信。《毛序》不能独信,则《毛序》所谓非淫诗者,未必其果非淫诗矣!

曰:

不然。古序虽存于毛诗,亦三家之所共。三家之诗,今不可尽考,其可考于今者,如《说苑》、《列女传》之类,非专为传诗者。《韩诗外传》,则虽专说诗矣,然名曰"外传",亦与传经不同,不可尽据。且吾观《汉书·艺文志》,《鲁诗》有鲁故、鲁说;《齐诗》有后氏故、孙氏故、后氏传、孙氏传、杂记;《韩诗》有韩故、内外传、韩说;《毛诗》有故训传。是"故"为一类,"传"为一类,说杂记为一类。《毛诗》故训传则与鲁故、后氏故、孙氏故、韩故为一类。而《韩诗》内、外传亦与韩故殊科。《艺文志》曰:"鲁申公为《诗》训故,而齐辕固、燕韩生皆为之传。"或采《春秋》杂说,咸非本义。与不得已,鲁最为近之,言传不专说经,不如故之近经旨也。故虽《韩诗》内传,亦不足据以谓与毛异也。(即黄以周云翼奉传《孟注》引《齐诗》内传,论四始五际事。《文选·江赋》引《韩诗》内传,述郑交甫遇二女。所说怪诞,亦乖经旨,则齐、韩诗传实杂说之滥觞,与毛故训故体例迥别。)若鲁故、齐故、韩故,其训故虽与毛有不同,而其序则当与《毛序》无别耳。

然三家之语传于今者,虽不可尽据,而就其说而考之,亦可以知其始之本与《毛序》同也。三家诗与毛同者,如《韩诗》以《棠棣》为燕兄弟之诗、《伐木》为文王敬故之诗之类,均与《毛序》相合;《鲁诗》述《载驰》以许穆夫人作,以《北门》为处卑位之诗之类,均与毛传相合。《齐诗》以《汝坟》为过期不遇,《伐檀》为刺贤者不遇明王之类,均与《毛序》相合。此其同者也。即就其异者而论之,则更足以知其同源。如《关雎》之诗,《毛

序》以为后妃之德,而太史公谓"周道衰而《关雎》作。"此鲁、毛之异也。然古人于诗,自作者谓之作,讽咏前人之诗亦谓之作,犹自作者谓之赋,讽咏前人者亦谓之赋。左传诤七子赋诗,此乃讽咏前人之诗,非七子自赋诗也。然则所谓"周道衰而《关雎》作",谓近臣赋《关雎》之诗以讽刺其君,所谓陈古以刺今耳。陈之古,即后妃之德也。故太史公复言"易始乾、坤,诗始《关雎》",不以为周衰刺诗。

此可知其本与《毛序》同也,故《韩诗》章句云:"贤人见萌,故咏《关雎》;说淑女,正容仪,以刺时。"此既与《鲁诗》同矣。而《韩诗外传》载子夏问《关雎何》以为国风始,孔子赞之,以为关雎之道,万物之所系、群生之所悬命。《关雎》之事,冯冯翊翊,自东自西,自南自北,无思不服。此又不以为刺诗,而与《毛序》言德者同矣。《兔罝》之诗,《毛序》以为后妃之化行,则莫不好德,贤人众多。而《鲁诗》以为安贫贱而不怠于道。《齐诗》以为《兔罝》之容,不失其恭。《韩诗》以为贤人退处山林。此四家之异也,然其以为贤人则一。凡此类,其流甚异,而推原其本,可知其同。

故《经典释文》引徐熙以《毛诗》为荀子所传。《汉书·儒林传》谓"申公与楚元王交,俱事齐人浮丘伯,受《诗》,楚元王传,谓浮丘伯传诗于荀卿。"《韩诗外传》引荀子之说,亦甚众。《毛诗大序》为子夏作,而《唐书》亦言《韩诗》卜商序。更可以见四家之始,本未尝不同也。然则古序本四家之所同,而其言之可信,明矣!夫古书非必无失、非必无可疑者,然要当稽其同异之故,览其会通之理,期不谬于古人善述之旨,而后可以立吾说。未有徒逞胸臆而可决曰:"古人必如此",而可以无误者也。自朱子以后,说《诗》者益肆其口说。古序既废,古训既荒,甚或自矜创获,笑丘明解周行之谬,以三百篇惟诗人能解之,以左丘明之才,亦有所不济。吾不知其何以能断丘明为不能诗也,岂以丘明无诗流传后世邪?则孔子之诗亦寥寥无几耳,是可谓不配删诗邪?自朱子及某氏,诗人亦众矣,未闻以左丘明为不配说诗,其诗才岂皆在某氏之下邪?夫周人之诗,用商人之言语,而周人贤达博雅之士,如丘明、荀卿,解之相同如此,犹不足信,而必信其臆说,则何说而不可邪?

客唯然欢曰:

辨哉,言乎!千古之争论,鄙人所积疑,而不能决者,今乃昭然发蒙,霍然病已,世之惑于淫诗之说者,倘能虚心以听,亦必废然知返矣!

书 评

卢梭、马基雅维利与政治伦理

——评格兰特《伪善与正派：马基雅维利、卢梭与政治伦理学》[1]

库柏(Patrick Coby) 著

顾丽玲 译

这部关于卢梭伦理学的著作堪称精妙，作者格兰特提出了一些几乎不为人所注意但却至关重要的关于道德和政治的问题；更让人欣喜的是，格兰特对自己所提出的问题提供了富有洞见、有时甚至是绝妙的回答。

作者的论证简要说来如下：首先，格兰特注意到，卢梭同意马基雅维利的观点，即在政治生活中，伪善(hypocrisy)是必须的。这种必须在于，政治关涉依附关系(dependent relationships)，而且，政治支持者(political supporters)的利益永远不可能与统治者自身的利益相一致。马基雅维利满足于将这个问题留给一位君主，这位君主是个没有道德品格的"狐狸"；但是，卢梭讨厌这种不管伦理的做法。格兰特如是认为。于是，接下来的第二步，作者就得在卢梭那里找到一个相当于可替代马基雅维利的伪善的东西。

第三部分探讨的是，这一替代的东西得到证实，他并非"不偏不倚的中庸者"(dispassionate moderate)——如莫里哀(Molière)的剧中人，而是一个毫不妥协的道德家——乍眼一看，他要么是个狂热者，要么是个厌世者。两者都与马基雅维利的志趣不相投(卢梭既是马基雅维利的批判者又是其追随者)，而且，严格来说，两者均非带有政治的含义；于是，格兰特在自己这部论著的第四部分便要极力寻找道德家类型的审慎(pru-

1 原题 Ruth Grant, Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau and Ethics of Politics, 芝加哥大学出版社, 1997, xii + 201pp. 经授权译自 Interpretation, Winter 1999, Vol. 26, No. 2

dence)的种种标志——足够精明灵活,以免被指控为少不更事;又坚守原则,不至于被指责搞交易。卢梭对实用性(practicality)做了种种让步,也就是说,对妥协、欺骗、操纵网开一面,同时也作了种种限制,格兰特正是从中发现了审慎的标志。这些限制条件让格兰特断定,卢梭的这个演员正派。

在书的第五部分及结尾部分,格兰特提出这样的疑问,为什么卢梭的正派人(person of integrity)在历史上罕有其人。这一问题引发了对腐败(corruption)问题的长段研究。腐败的根本原因在于人类的可完善性(perfectibility)和自由;这些自然禀赋导致了两性差异和知识;反过来,这些差异和知识又成为自爱(amour - propre)的源泉;自爱是独立的原因;而某些类型的独立又导致心理上的伤害,卢梭的最终目的就是要防止这种伤害

该书的中心部分提出了这样的主张:卢梭已经清楚提出了一种切实可行的伦理,对此,格兰特令人信服地主张,这种伦理与其被称之为"真诚"(authenticity)或"美德"(virtue),还不如更恰当地称为"正派"(integrity)。

那么,卢梭的"正派"究竟是什么意思?

道德激进主义者卢梭将其具体化为五大要素:1、无利害之心(disinterestedness);2、无报复心;3、骄傲但不自爱;4、坦率;5、宁愿失败也不作恶(p.75)。不过,远为深谋远虑的卢梭仅仅确定了三个要素:1、可容忍的妥协,以便获得正义和公共的善;2、忠于"道德真理"(而非"事实真理")的诸种欺骗,外加作为一种安全装置的"无利害之心";3、掌握原则,以便获得有益的结果,举例来说,父母掌握孩子,老师掌握学生,以及立法者掌握公民(citizen)。在这里,"无利害"再次成为正派的试金石,伴其而行

这就有了卢梭完整的伦理理论,因为它涵盖了手段、目的以及意图。其手段指正义的一般原则(平等、激情、诚实);目的指个别的正义或公共的善;意图指有利害 - 无利害的动机。坚持美德很难,因为讲(道德)原则的手段往往无法实现正义的目的,原因在于正义的目的往往被迫与自私的利益关系妥协,而自私的利益(理性的算计)和乌托邦式的目的(罗伯斯庇尔革命)往往又会损害讲(道德)原则的手段。坚持美德很难还在于,认识正义的目的还需要哲学、启示、良知或者法律,何况,这种认识总是受到怀疑。

卢梭直面这些困难:他主要从良知(生存的感伤[the sentiment of exitence])来获得自己的目的。卢梭作出实践上的让步(参见其关于波兰问题的论述),以期实现正义的目的(一个尊重人的自由和平等的社会)。卢梭谴责某些特殊类型的伪善,以捍卫正义的目的和善的社会的神圣性。为了捍卫正派,卢梭对手段的选择作了一些限制(无利害,并未直接暗指做错事)。

于是就产生了两个问题,或者说,有两个探讨路线似乎值得我们继续探究。与马基雅维利一样,卢梭是一位从启蒙出发的准现代人。启蒙的共识是,政治关系可以诚实、公开地引导出来,或者说,理性可以设法补救、协商异议、实现和平等。那么,作为卢梭的对手,马基雅维利在伪善问题上会对卢梭的伦理学说什么呢?其二,古人又会如何来看待这种让人如此可疑的中庸(moderation)道德?

卢梭追随马基雅维利的这样一个观点:政治不同于其他关系,它有其自身的、相对松弛的伦理法典(ethical code)(换言之,在很大程度上卢梭赞成"政治自律"的论题)。对卢梭而言,这种相对松弛的法典仍然需要政治家的无利害之心。马基雅维利会同意这种看法吗?他多少会赞成。马基雅维利劝告立国者要分享权力,以免自己的罪行被视为利己的或者不讲原则的;同时,这也是为了防止日后的统治者重复立国者的超常之举——篡夺权位,改革古代秩序的外貌。然而,就在马基雅维利喊着要分享权力的同时,他并没有像卢梭那样提倡"忘我"(self - forgetting)。卢梭这种斯多亚式的美德观,要求行为者不能从自身的行为中获取丝毫利益,哪怕他们自身的利益会因此受到损害。罗穆卢斯(Romulus)[①]创建了一个议院,实际上却处于君王的位置——作为立国者,他比梭伦更出色,梭伦写下了一部新的法典,却没有在其中为自己留个位置,事实上他最后去了乡下。对那种个人抱负所焕发出来的巨大吸引力,马基雅维利很敏感,也赏识其结果,并且乐于看到这种个人抱负的释放。如此一来,马基雅维利肯定不会赞成卢梭蔑视个人抱负的企图;相反,他会将卢梭的这种企图当成幼稚的想法来赶走,甚至将其贬为奴性观点(因为与伟大不相容)。另一方面,倘若恶不是亲手所为,就可以忍受——这需要卢梭的正派,马基雅维利愿意将这种约定归为大善与大恶之间危险的中间道路。只有那

---

① 罗穆卢斯(Romulus),古罗马的建国者,传说是战神 Mars 的儿子,罗马人的守护神。——译注

些作为私己的个人，马基雅维利才允许其居于中间道路。

这引出了接下来的一个要点。卢梭比马基雅维利要顾及道德(scrupulous)得多，因为他更少地关涉政治。两人的差异在于，马基雅维利考察的是君王行为，即雄心勃勃的个人为政治的归属而战；卢梭考察的是民众行为，即那些仅仅部分地属于政治的人民(people only partly political)，他们可以选择退居私人生活。因此，我们可以想见，与卢梭相比，马基雅维利的论题会更多涉及到伪善，而且还不仅仅是更多的伪善。据说，他们俩都把政治安置在恨与爱之间：政治的相互依附使得政治本身比战争美好些，但比友谊要糟得多；相应的，政治与其说是以暴力来争战，还不如说是以法律来争战。这一信条对卢梭而言完全是真的，但对马基雅维利来说只能部分为真。对后者而言，政治往往是以暴力来争战的。君王被迫要求去模仿动物——部分模仿狐狸(欺骗)，部分模仿狮子(暴力)；这样一来，君王的统治对狮子般暴力的依赖，实不亚于对狐狸般欺骗的依赖。君王这样做的原因在于，政治就是战争，或者说，政治从未远离战争。这两位作者或许都会同意，政治关系是互相依附的；马基雅维利的回应是，获得权力以求得(从这种关系)解脱出来。如果一个人开始的时候是只狐狸(弱小的，私己的)，他就需要努力成为一只狮子(强大的，公共的)，因为，一个人只有藉着狮子的权力才能拥有正派。卢梭的回应则是，调和伪善与正派的对立，在于将正派的某些部分灌输到一个不完全的政治人身上去——卢梭的回应属中道之举。

上面已经提到，卢梭眼中的至恶(summum malum)就是心灵伤害，它源于对自爱、虚伪及反复无常的依附。马基雅维利用命运(fortune)来战胜这种至恶。卢梭好自省，马基雅维利则我行我素。或者说，卢梭提供了一个柔软化、女性化的马基雅维利版本。这一提法可以解释，卢梭为何主张现时的私人生活的重要性——它有能力育养(nurture)和保护正派，将公共生活仅仅限于偶尔的慈善行为。

与古人相比，政治家卢梭在某些方面与柏拉图有共通之处。卢梭如何确定一个正义的行为，他的依据是，这一行为对行为者的正派所具有的影响。如此一来，只要"道德真理"得到人们的尊重(并且只要不对他人造成伤害)，说谎就是可接受的。用古典哲学的术语来说，这种谎言既不会造成心灵伤害，也不会引起灵魂堕落。柏拉图将灵魂的健康作为正确行为的尺度，作为孜孜追求的愿望之物。当然，他也给予自己说谎(高贵的谎言)的自由，以及冒犯法律(非法的哲学探讨)的自由，只要这一自由

不涉及个人利益的实现(他笔下的苏格拉底万般穷困【ten - thousand - fold poverty】),并且他对灵魂所作的恰当分类在其他方面也没有遭到破坏。卢梭的正派与柏拉图的自然正确(natural right)相似,因为,无论何时当精神或欲望开始控制灵魂的时候,就会伤害心灵。正派与自然正确这两个概念的区别在于,对卢梭而言,灵魂的正确命令有可能是非理性的。良知在一般意义上,或者在道德意义上,是情感判断与实践判断的某种混合物。这种更具平等的命令,或许可以解释卢梭为何厌恶任何形式的依附,包括服从哲人王的统治。看来卢梭并不打算与柏拉图站在一起。因为柏拉图将正义定义为“操心每个人自己的事情”,或者将正义看作是在智力和品质方面的优胜者的公正统治。但对卢梭而言,即使正义的依附(如学生之于老师)也会损害心灵。因此,即使正义的依附也是非正义的(p.166)。

同样,亚里士多德也对哲学式统治心存不安,其理由与卢梭相似——民众如果没有自我控制,就不可能成为有美德的人(因此,恰当的拒斥【ostracizing】是一个人最高的美德)。然而,亚里士多德不同意卢梭对正派的含义的看法。亚里士多德认为,正派或者道德意义上的美德是根本的中庸之道,两个极端之间的中道(mean)。格兰特认为,卢梭实际上放弃了亚里士多德的连续统一体,而主张两两相对(two - by - two)的矩阵(matrix):

	中庸	道德
正派	政治家	道德家
伪善	一心取悦的伪君子	正义的伪君子

格兰特发现,在卢梭那里有一个与亚里士多德的中庸相对应的道德因素,也就是对道德基本原则的热情投入。她对此感到非常满意:因为单单一个中道,不能说明亚里士多德这个纯粹主义者(purist)的美德,而且,中庸也会被那种与之相随的恶行所污染。因为,中庸就是,或者说,极易成为道德上的一心取悦。事实上,政治家或道德家这两种道德类型都会采取非道德的伪善(正义常常采取伪善的方式)。然而,这就产生了一个问题:如果亚里士多德的连续统一体超过三个点(典型情况是,中道被两个对立的极端所括住)时,那么放弃这种统一体是否是必然的?难道“三”还不足以成为一个不确定的数字吗,或者还不足以说明卢梭的正派

人？可以思考一下下面的图表：

犬儒主义——一心取悦——中庸——严守道德——狂热主义

借助这个列表，我们发现，在恶的一个极端即犬儒主义的一端，一心取悦的中庸缺乏道德的正派；而在另一个恶的极端，即狂热主义的一端，严守道德也缺乏正派；中庸仍然保持在中间位置。那么，中庸两端的这种二择一的美德到底意味着什么呢？事实上，无论选择一心取悦，还是选择严守道德，都意味着一种温和的恶行。

虽然如此，格兰特还是给出了第二个理由来说明，卢梭的正派不是缺乏美德的中道，而是一个合理抉择的中庸。她认为，这种正派依赖于一个人心中存有的竞争哲学(competing philosophy)，即人天生是善的，但为社会所腐化。人的灵魂天生和谐融洽；这种正派，在追求善行(goodness)的过程中，并非一种均衡化的对立面(a balancing of opposites)，而是一种极端主义。与此看法相反的一种信念是，人生而为恶，部分是恶的，或者是堕落的；灵魂，一个充斥着冲突力量的战场，为了其自身的安宁必须依赖于谨小慎微的折衷；因此，美德的意思就是"什么都不要太过(nothing too much)"。如此一来，一个人所拥有的就是在两种道德之间做出一个选择(用柏林的话来说)，这两种道德在某种典型的道德类型中，都是有德行的，都是终极的：政治家沉着灵活，纯粹主义者热情效忠。格兰特提出这样一种可能性，即卢梭的正派或许比青年理想主义者好不到哪里去，因而是不完善的，不成熟的，若一意孤行，甚至可能是错误的(常言道：三十岁之前，谁要不革命，谁就没良心；三十之后，谁要还革命，谁就没脑子)。然而，格兰特认为，这种指责不成立，因为卢梭的正派是服从于审慎(prudence)的一种折衷。虽然，亚里士多德的政治家或许比卢梭的要审慎得多，但格兰特担心，这种审慎可能被证实为原来不过一个面具，用以掩盖自身的妥协、胆怯和冷淡的漠不关心。对于行善止恶的事情，格兰特提出，卢梭的正派概念或许可以解释，当时法国农民在纳粹魔掌之下庇护犹太人的勇气，以及那些胆怯而又老于世故的巴黎人，为何也通情达理地积极协助。但是，请注意，格兰特是在什么地方找到卢梭正派的例子——仅仅是农民和理想青年。有人不禁会问，格兰特所提出的这种选择，在抑或不在雅典与耶路撒冷之间，即希腊哲学的基本美德与犹太－基督教启示的神圣美德之间。

古朗士反卢梭

——《古代城邦》一百二十年

阿尔多(François Hartog)　著

吴雅凌　译

【编者按】古朗士的《古代城邦：古希腊罗马祭祀、权利和政制研究》问世于十九世纪后半期，该书虽为研究古代希腊和罗马的"宗法"制度的著作，算史学类，却对二十世纪的欧洲学术思想界产生过相当广泛且持久的影响，政治思想史大家如施特劳斯、古典学大师如莫米格里亚诺都相当推重，究其原因，除了作者的写作才华和拒斥现代化的学术视域外，最重要的原因是，作者心里揣着法国大革命引发的政制变革问题来探究西方古代的"宗法"。上个世纪八、九十年代——亦即该书问世的一百二十年后，法、德、英语学界都推出了新版(德语为重译本1998)，本文即1984年法文新版的前言(标题为本编者所拟)。

本书中译在民国时期就已经面世(见《希腊罗马古代社会研究》，李伯玄译，上海文艺版1990影印重版)，但原书中的注释几乎全部被删掉，新的中译本即将由"六点文化出版公司"推出

1864年10月，《古代城邦：古希腊罗马祭祀、权利和政制研究》问世　作者是法国斯特拉斯堡大学历史系一个默默无名的年轻教授。本书的研究目的如下：

> 研究某一信仰的历史。
> 这一信仰成立：人类社会形成；
> 这一信仰演变：人类社会经历一系列革命；

这一信仰消失:人类社会改头换颜。

经典之作的诞生

古朗士在1862-1863这一学年的讲课题目为《古代人的家庭与国家》(La famille et l'Etat chez les anciens)。1864年春天他把讲课内容整理成书,并通过同窗好友G. Perrot寻找出版商。因后者比古朗士更熟悉当时巴黎的出版圈。该书最后在斯特拉斯堡的西勒贝尔曼(Silberman)印刷,巴黎的杜兰出版社(Durand)同意接收这本书,古朗士预付了184.70法郎,首版650册:最初的出版量微乎其微。

Perrot作为古朗士的通信者、出版联系人和严格的读者,很快给他带来了好消息:

> 杜兰出版社对这本书的销售情况感到满意,你的书在索邦大学和巴黎高师拥有众多读者,很受瞩目。这下你不用担心不出名了。

同时他还责怪古朗士没有到巴黎来住上两星期,"以亲自展示自己收获甚丰的孩子":"若有两百个人谈起这本书,公众就只会读它了……"在基佐(Guizot)的推荐下,古朗士入选并获得了法兰西学院的蒙提翁奖(Montyon)。Villemain在颁奖仪式上如此介绍古朗士:"学者,政论家,他开拓了古代研究的新视野,并具有出色的写作才能"。第一版很快销售一空,1865年8月古朗士和巴黎阿谢特出版社(Hachette)签订合同,重新发行1000册。反响一般。阿谢特从此成为古朗士的出版商。

不过,从这以后,《古代城邦》得到了频繁且有规律的再版和重印(1889年12次,古朗士去世的1912年22次,1924年28次[1])。外文版本也接踵问世(1867俄文本问世;1873年第一个英文本在波士顿问世;1876年西班牙文本问世;但德文本直到1907年才问世;意大利文本则于1924年问世)。古朗士逝世以后,随着时光流转,人们渐渐用"《古代城邦》的

1 很可惜,具体发行量我们已无从查证。但按粗略估计,每次印刷量在2000—3000册之间。也就是说,在1924年该书售出了55000-80000册。至于1920—1922年间的再次印刷,每次约计3000册,1923年则约计5000册,估算起来大约也有80000册左右。此后,除了阿谢特出版社以外,其他的出版社也开始出版《古代城邦》。

作者"来替代古朗士的名字。事实上,人们更多地是在谈论中世纪而不是古代的时候提到古朗士。《古代城邦》渐渐被束之高阁,成为无人问津的经典。众人皆知,广受赞誉,但却再也无人认真去读。《古代城邦》似乎成了法国文明的一件遗产。几十年来,这本书成了法国各个中学每年的批发教科读物。这个现象足以说明问题。

与此同时,古朗士的学生 C. Jullian 在其反响甚远的著作《十九世纪法国史家精选》(Choix des historiens français du XIXe siècle)提到了《古代城邦》,阿谢特出版社又把这本书收进了赫赫有名的经典丛书"沃布尔道勒经典"(Classiques Vaubourdolle),这些都在一定程度上促成了《古代城邦》的大量发行。

《古代城邦》虽以其首创意义著称,但它所涉及的领域并非完全无人问津。当时,德国的语文学家做了大量的古典研究工作,有一些著作甚至已翻译成法文。比如尼布尔(Niebuhr)的《罗马史》(Histoire romaine),1830 年出现了法译本。蒙森(TH. Mommsen)的《罗马史》(Histoire romaine)第一卷在 1863 年出现了法译本。英国方面,G. Grote 的《希腊史》(Histoire de la Grèce)在 1865 年出版法译本。法文方面的研究比较少,只有 Dyruy 敢于尝试类似的大部头著作,1862 年他的《希腊史》(Histoire grecque)再版。J. D. Guigniaut 和 A. Maury 二人长期支配着法国古典宗教研究这个领域。其中 J. D. Guigniaut 对 F. Creuzer 的《象征》(La Symbolique)做了编译和评述,古朗士的博士论文便题献给他。

然而,古朗士却另辟蹊径。与其说这是一部古希腊罗马史,毋宁用勒南(Renan)的话说,是一部"史前的历史"(histoire antéhistorique),这一历史因印欧大陆循序渐进的发现而成为可能。自从梵文得到识读(1784)以来,语文学、比较神话学也相继确认了这些发现。1863 年,E. Burnouf 发表了《论吠陀》(Essai sur le Veda),这部著作研究了"人类起源中最古老"的颂诗。古朗士在《古代城邦》前言里如此写道:"研究古人信仰最为先务。愈古者愈须注重"。愈古的信仰,愈能使人了解之后的演变,古朗士由于缺乏文本的引导,便凭靠语言、文字、仪式等,作为一个久已得到演化的年代所留下的痕迹。由此,我们的这位史学家毅然决然地站到了印欧观点的立场上。

关注起源问题的研究风潮,在十九世纪转向了起源的历史建构问题。从更广泛的层面上来说,《古代城邦》带有这一浩大学术运动的特点。这本书重述了古代希腊、罗马的社会生活的起源历史。我们还可以找到类

似的例子 1863 年问世的《耶稣生平》(La vie de Jésus)在市面上立刻获得了极大成功,并成为《基督教起源史》(Histoire des origines du christianisme)的第一卷。巴霍芬(J. J. Bachofen)在其著作《母权》(Das Mutterrecht)里重新寻找原始母系氏族制度的痕迹。梅因(H. S. Maine)也发表了《古代法》(Ancient law)一书。[1]

正如 Perrot 在信中对古朗士所言,他再也用不着担心不出名。《古代城邦》显然不是一本畅销书,但它得到了非常广泛的关注。从诸多屡经重复的书评,我们可以大致了解,当时的人是怎么读这本书的。所有的评论都在一点上达成一致,即作者文风精审明朗,严肃而不刻板,很能吸引并说服人,与孟德斯鸠的风格有几分相似。至于行文的方法,议论则相对较多。但读者仍不难联想到孟德斯鸠,或者更近一点的作家,托克维尔(【译按】Alexis de Tocqueville, 1805—1859);泰纳(【译按】Hippolyte Taine, 1828—1893)在《辩论日报》(Journal des débats, 1864 年 11 月 11 日)中发表了如下观点:

> 这一论著是系统化的。如今注重细节的专著与研究层出不穷,此书实在难得,可谓独树一帜。作者并不是罗列一堆史实,而是要探究这些史实所蕴藏的理念,其他方面都从这根本而特别的原理中产生

不过,在 Ch. Morel 看来,"系统化"反成为一大弱点而非优点。他在《历史与文学批评杂志》(Revue critique d'histoire et littérature, 1866 年第 1 期,页 232—238、252—258)发表了一篇冗长的书评,并如此说道:

> 古朗士先生极富技巧与说服力地论证了他意欲表现的观点,但他过于经常地把这些观点建立在某些矛盾问题上。他展露了自己的才华,他的与众不同,甚而他的学识,然而总的说来,像那些试图"先验地"建构历史的人们一样,他还是失败了。

---

1 "本书的主要目的在于,指出某些人类的原始理念,作为古代权利的一种反映,同时揭示这些理念与现代思想的关系" 这本书的法译本在 1874 年问世,古朗士并不知道(该书有中译本)。

G. Boissier 在《两世》(La Revue des deux Mondes)杂志上以学院式的权宜态度谈到了"系统",说到了由此带来的"诸种优点和潜在危险"。另外的一些评论者还提到了哲学史方面的问题。

古人与今人的自由问题,是《古代城邦》引起的第二个关注中心。Challemel - Latour 在《时代》(Temps,1865 年 12 月 1 日、14 日)发表了颇具批判意味的评论,重新提到"系统"一语,并最后说道:

> 我知道,时下反复说古人始终为奴,算得一种风尚,这毫无疑问能使今人为其自由倍感骄傲。

不过,有关这场争议的真实问题,却是由政论家、政治家 A. Schnéegans 在发表于《莱茵下游信笺》(Courrier du Bas-Rhin,1865 年 1 月 6 日)的一篇文章里做出了解释。Schnéegans 首先引证了 Laboulaye 的观点,即研究古代有益,但模仿古代却是"幼稚危险的"。接着,他进一步解释了古朗士的见解,即今人往往受限于某个想象中的古代:

> 卢梭若能更好地理解古代,那么 1789 年以后受其影响的人就不会将现代自由和古希腊自由混为一谈了;就不会一边试图给予我们完美的政制,一边又使这些政制夭折于罗马的模子里……就不会一边为着建立自由而付出令人难忘的努力,一边又只在古代的人民统治制度里寻找自由,事实上,在我们当前的世界里,类似的统治制度只不过是至上的国家机构对于所有个人的共同奴役。

正确认识古代,因而具有重要的实际意义。

宗教是第三个敏感点。专家们纷纷就古朗士在书中提出的两种宗教表示置疑。两种宗教,一种是祖先和家族的宗教,一种是自然力量所代表的宗教,并且前一种凌驾于后一种之上。大致上说来,一本书若涉及如是多的宗教问题,并在篇末提到基督教的开端,就不可能不是在为宗教申辩。于是,最后一个多神教徒 L. Ménard 指责古朗士写了"为基督社会反对古代的辩护辞"。为此,古朗士辩护道:

> 我看得出来,您比我更崇尚古代,但我也不会比您更崇尚中世

纪。您比我更不信教,但我也不会比您更像基督徒。[1]

然而,由不得他,类似的观点已经形成。古朗士长期以来背负着教权主义者(clérical)的名声。他为此深感苦恼。在他未发表的笔记里,有几页专门对此作出反驳。直到1878年,他获选为索邦大学的首席中世纪历史教授,他还向当时的预算委员会主席Gambetta强调自己在精神上的独立自由(古朗士先前的老师,也是他在索邦的同事,J. Simon为此事做出了努力)。

最后一个关注点涉及学术问题,更明确地说,是运用德语学术成果的问题。读者注意到,该书没有援引到任何一位当代作者,没有直接论及任何一部当代论著,就好像真正的对话仅仅存在于古人与作者之间。该书并非涉及一个无人问津的领域,但从表面上看却又仿佛真的是涉及了无人问津的领域。[2] Perrot不仅向古朗士转达了舆论对于他的两个宗教的批评,而且也对他表示了祝贺,因他没有"迷失在援引中",没有"为注释所淹没"。《公众教育杂志》(Revue de l'Instruction publique)[3]发表了一篇评论文章,基本上持赞许态度,结尾是这么写的:

> 德国人早已研究过这些问题,包括Niebuhr、Mommsen和一些法学家。如果古朗士利用了他们的成就,又偏离了他们的成就,为什么不挑明了呢?他通过这个办法揭示了,他并不以绝对偏离、异想天开的方式行事,他完全身处科学的范畴和传统之中。他的独特性并不因此而丧失,我们毋宁将他视为一个大师,他与其同类相互交流。

毁誉参半,由此产生了学术著作的两种概念。德国法学家Warnkoenig曾在信中问古朗士,能否稍微强调某些同时代人的权威性依据。为此,古朗士叙述了其著作的创作过程:他无法赞同Niehbuhr或其他任何人的体系,于是决定研习古人。他研习所有的古人,并且只研习古人;

---

1 《致L. Ménard的信》,1968年4月7日。参E. Champion, Les Idées politiques religieuses de Fustel de Coulanges(《古朗士的政治宗教观》), Paris, 1903。

2 古朗士是否懂德文?在他写给Warnkoenig的信里,他为自己不通德文而表示歉意。然而在他的官方资料里,我们看到他在"语言"一栏填了"德文"。另外在他的工作笔记里,也出现了少量的德文参考文献。我们猜测,他也许能够用德文阅读,但不能说或写。

3 见《公众教育杂志》,1865年9月7日、14日,F. Baudry的文章。

"因为这样的做法,我只是在即将完成本书之前,才知道了一些德国学者的著作,特别是 Mommsen 的著作"。批评者们指责古朗士先验地(a priori)研究历史,换言之,就是不研究真实的历史。对此古朗士反驳道:"我尤其想要声明,我完全从学术角度出发来写这本书"……但"我并没有很留意地显示这一点。我在相信自己找到了真实以后,开始着手写这本书。先生,我住得离莱茵河很近,但好歹还是在左岸。我想要以法国的方式写作,换言之,我想做到简单明了……"真正的学术总是无所谓学术。

几乎是在同一时期,勒南(Renan)为其著作《耶稣生平》第 13 版写了前言,他认为有必要为他所支持的摆脱参考文献的学术阵营做一番解释("我想我已经足够明确地声明过了,我从德国的学术大师们那里学到了许多,我不想让这样的一门学科被忘恩负义地抹杀")。勒南同时还宣布自己增加了书中的援引数量。事实上,在这一时期,法国在德国语文学的影响下,逐渐产生了一种新的学术著作模式,带有很多注释、引文以及完整的参考文献。再者,《古代城邦》从第 2 版起,明显增加了参考内容的分量。古朗士增加了一个章节,修改了几段文字,在接下来的版本里,注释方面还得到了进一步的增补(1879),但仅此而已。1884 年古朗士曾有修订《古代城邦》的计划,但终于没有完成。他在这个时期写的前言里提到了自己的困惑。重写《古代城邦》,等于是要完全破坏这本书。

尽管毁誉参半,《古代城邦》很快在法国成了一本理所当然的参考著作。比如,A. Geffroy 在《历史研究报告》(Rapport sur les études historiques)(1867)中把古朗士的著作看成历史学科的一项成就,并作了摘要。

工作中的古朗士

《古代城邦》发表的时候,古朗士三十四岁。他在高等师范大学和雅典学院完成学业之后,从 1860 年起担任斯特拉斯堡大学的历史教授。他在 1858 年完成博士论文,拉丁文论文题为《惟士达的仪式》(culte de Vesta),法文论文题为《波利布,或为罗马人征服的希腊》(polybe, Grèce conquise par les romains)。后一篇论文以某个波利布的名义写作,他不仅是贵族制度的捍卫者,而且还是一个自由主义者。古罗马的力量,在于其贵族制度的力量,在于它懂得如何只在表面与平民分享权力。与此相反,古希腊的弱点在于仅剩下内战,"一个国家只有两个城邦,却是永远处于战

争状态的两个城邦”，民主制度与贵族制度的对峙。

波利布对古希腊式的自由和“城邦制度”提问，有关惟士达的研究，则直接对人类最初的联系作出了探索。如果说古朗士的论文与 Guigniaut 的惟士达研究颇为接近，他的提问方式却是独一无二的：什么造成了社会关系？这个问题，甚至也是《古代城邦》的核心问题之一。但古朗士改变了答案的角度。在这篇拉丁文论文里，人性的准则和社会性的施行者，就是惟士达。有关这一点，从家庭到城邦的过渡，中间还经历了氏族、胞族，以及从家火到公火的过渡，就可见一斑。城邦仿佛就是一个教堂，一切生活只不过是宗教（“城邦因此就是一个教堂；城市如同一座神庙；法律和权力仿佛一种宗教；执政者们则形同祭司”）。

对于古朗士而言，正如对于所有与他同时代的人而言，倘若不依靠假设，或者毋宁说倘若不依靠所谓的“印欧史实”，《古代城邦》的写作将是无法想象的。从根本上来说，把古希腊人和古罗马人放在一起研究显得合情合理。“人们往往将他们放在一起，因为这两个民族属于同一根源的两个分支，他们说着源自同一语言的两种方言，有着同样的公共政制基础，并且经历了一系列相似的革命”（后来的学者们对此采取了一种更谨慎的态度[1]）。出发点一致：分化以前的印欧家庭，处于中亚细亚的某个区域，因原始宗教得以构建。这共同的起源足以支持某种比较，不关注任何年代问题，只在两个民族之间寻找或这或那的共同之处，以解释它们相似的演化过程的最初阶段。与此相反，Mommsen 虽然也是从起源共同体的角度出发，却强调了（他只能如此强调）“经历道路的分歧。事实上，罗马人懂得征服整个民族整体”，希腊人却永远也不可能做到这一点（但对于德国人却并非全无可能）。

这么说来，把古希腊、古罗马放在一起，提出“城邦”的问题，可以说是一个大胆的做法，并且显得天真而未经思索。研究过程本身从来不会怀疑自身的合理性和条件可行性。不过，古朗士不仅仅局限于古希腊、古罗马，他还提及第三个因素：古印度。他的比较是否因而显得稍微可靠一些呢？一点也不。古朗士从来也没有自称为东方学家，正如他向 Warnkoenig 所解释的那样，印度作为比较的第三方，只能算多了一个因素，用来确认已基本成形的论文：“……我还略微研究了古代东方……梨

1　如见 G. Dumézil, Mythe et épopée I(《神话与史诗：卷1》), 1968, 15—16；Entretien avec G. Dumézil(《Dumézil 访谈》), in Cahiers pour un temps, Paris, 1981, 16—44.

俱吠陀的一句话让我想到欧里庇得斯的一行诗;摩奴的一篇文章让我想到十二铜表法的一项法律,或者伊塞奥斯或吕西阿斯的某个篇章……”古朗士在《古代城邦》的注释里留下了一些题为“古代城邦及与其他民族的关系”的卡片,他在这些卡片里收集了一些引文,比如日本人及其祖先的灵魂,中国人及其祖先、拉丁美洲人及其祖先骨灰……

由此可以证明,古朗士不仅涉猎了人类学领域的种种相似关系,而且还展开了某种全方位的比较,古朗士的比较更关注的是收集史料而非解释。

正如许多评论所言,《古代城邦》关注起源问题,亦是在探讨从历史到当前的自由问题。写作计划非常明确,我们甚至可以在这本书上加个副标题:“为了结束对古人的模仿”。在他们(古人)和我们(今人)之前,距离不可逾越,误解古人,对今人必有影响。古朗士在此针对的是法国大革命,以及大革命对于古代的仿效。耶稣会、普鲁塔克和卢梭是这些古人幻像的罪魁祸首。这些幻像并非无足轻重,它们最终导致了法国大革命的恐怖时代。

> 过去的八十年非常明确地显示了,阻碍现代社会发展的一大困难,就在于我们的社会总是习惯于认为,古代希腊罗马就在眼前。

因此,历史学家的任务,就是要使人们能够正确地看待这个一去不复返的世界,要梳理清楚这个古代世界的建立原则,展示它得以协调的正确逻辑,重现它的建构过程的每个阶段,以及它所经历的诸次革命、它的循序渐进的解体。古希腊人和古罗马人既为祖先,亦如外人。揭示这一点,并且说服读者,对于历史学家而言,就是为“人类进程”做出了贡献。

他们和我们的对比,在《古代城邦》的每个章节里都有所体现。我们不应该“以今人的眼光评判古人”,“对我们而言宗教并非如此”,“我们很难理解古人的祭祀”,“这些信仰在我们看来显得虚假而可笑”,“首先我们必须让自己的思维摆脱现代政治的所有习惯”……

这么说来,孟德斯鸠(除了卢梭,这是古朗士唯一提到的今人)本人也错了,他的错恰恰在于没有正确地衡量存在于古人和今人之间的这道鸿沟:宗教并没有屈从于国家政府,“反而言之更为确切”。古朗士对狄特里夫的解读不容忽视地提到这一点。[1]

---

[1] 见《古代城邦》卷2章8。

然而,收罗一些主观的概念,保持古今距离,通过"他们"描述"他们"而不描述"我们",凡此种种,归根究底需要某种永恒持续的比较。不再是与他们相比的我们,他们不再是我们能够并且必须仿效的模范;毋宁说,是与我们相比的他们,他们与我们的差异得到认识,通过比较(偶尔明确但更经常地是隐含的比较),这种相异性显得明晰。今人再无模仿古人的任何意义,因为人类已经发生了进步。

信仰作为社会关系的创建因素,不复存在。信仰消失,与此同时,通过信仰建立起来的社会也随之解体。写这个时代的历史,就是要重新找回这最初的信仰,衡量其效应,跟踪其转变。信仰造就历史:

> 莫有再比它在精神上更有力量的了。信仰是我们思想的产物,但我们并不能随意变化它。它是我们的作品,而我们不自觉。它是人类的,而我们以为神。它是我们的力量的结果,但较我们更有力量。它在我们本身,须臾不离,不断地主使我们。它若说服从,我们就服从;它若指出义务,我们即遵办。人固然可以降服自然界,但永是他自己思想的奴隶。[1]

《古代城邦》的行文脉络如下。起初是古代信仰,它比所有祖先祭祀都久远,这是第一卷的主题。第二卷描绘了社会性的不同形式:家庭、氏族(事实上也就是家庭本身),社会性的这些不同形式同时也受到了宗教的制约。接下来的主题是城邦,第三卷详尽地叙述了城邦的世界,以及用来理解这个世界的各种原则。

城邦显示了印欧家庭的演变,以及与这些高古信仰相联的社会关系的最大延伸。城邦既是结果,又是缘由。城邦产生于一切动摇的时刻。因为在城邦与氏族制度之间存在着深刻的矛盾:氏族导致城邦,但城邦的完全形成必将造成氏族的解体。氏族作为一种社会形式,对等级进行了划分,但却不把任何人排除在外。氏族制度有长幼之分、主仆之分,但每个人均属于氏族的一分子,也就是说均参加祭祀。社会便由无数的"一"组成,就好像无数的部落,每个都独立自主,自给自足:

> 这几千个小团体,独立存在,互相甚罕交通。亦互相无所求,亦

1　见《古代城邦》卷3章3([译注]中译采自李伯玄的旧译本,下同)。

无宗教或政治的联合，每个自有其区域，自有其内部政府，自有其神。[1]

类似的社会没有外在或边缘之说，因此也不存在内战。城邦却完全相反（第四卷），城邦彻底为排斥和分割的经验，城邦前后经历的五次革命充分说明了这一点。被排斥者，也就是那些无宗教的平民，群起抗争反对垄断者，也就是那些贵族。从他们开始了走向平等的道路：他们一无所有，因此什么都想要；稍后在城邦内部，穷人反对富人、民主主义者反对贵族的战争此起彼伏没有停歇。直到被征服的时刻，整个希腊都是一个内战连绵的城，两种派别对峙分裂着，不知道有任何其他的可能性。由此产生了城的制度的完结（第五卷）。与此同时，早已灭亡的古代信仰，也完全不再发生任何作用。如果说，斯多葛派在建立内在自由的同时，使人类返回自我，那么基督教则在建立不可动摇的世界秩序的同时，永远地改变了统治的条件。

让我们再回到第一卷，古朗士在此的陈述看上去非常严肃。在最早的时候，死亡并不被看作是“存在的解体”（dissolution de l'être），而只是“生命的一次简单改变”（un simple changement de vie）。由这古代的信仰产生了一切：葬礼的必要性、葬仪，以及对于死者的永不停止的祭祀。另外，没有家庭就无所谓祭祀，换言之，家庭就是一种宗教联合，祭祀是家庭的首要使命。家庭包含了婚姻，以确保繁衍，以及祭祀得以永久地承传。说到祖坟，就是说到了家庭和家产。事实上，在最初的时候，家产也确实就是每家用来安葬自己祖先的土地。家产就是死者的土地，简单的留地，不可变动，亦不可转让，在连续的家族世代之间流传。祖坟、家庭、家产，可以说是同一信仰的三种形态。我们是否还需明确一点，即无论是考古学家还是古代文本都没有证明过这一最初的信仰观？一家一坟，一坟一家，类似于后世卖绝的墓地，并不具备什么验证的方法。[2]

但有趣的是，对于古朗士而言，死亡从一开始就促使关系产生。一种社会性的新形式得以诞生，首先必须经过认可，彼此双方有新的坟墓和共同的祖先。从家庭到城邦，中间穿插了氏族、胞族和部落，这整个过渡过

---

1 见《古代城邦》卷2章10。

② 见 S. C. Humphreys, The family, women and death（《家庭、妇女与死亡》），Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983, 79 – 130, 136 – 143。

程都重复着同样的程序。如果说有关古希腊、罗马社会的演变模式算不得古朗士的首创,把死者的宗教看作"最古的"和"最初的"宗教,却完完全全从古朗士开始。这种说法既不存在于古朗士之前的学者 Guigniaut、Maury 那里,也不存在于德国学者处,或古代作者处,甚至也不存在于关于惟士达祭祀的论文作者那里。对于《古代城邦》(六年以后)的作者而言,一切都从死亡开始:

> 在崇拜因陀罗或宙斯以前,人皆曾崇拜他。人怕他亦祷告他,宗教情感大约即发生于斯。大约古人因看见人死而发生神灵的感想,遂希望超出人类所能视见的以外。人死是第一种秘密,由是而引人想及他种。人类思想乃由可见的而进至不可见的,由临时的而进至永久的,由人类的而进至神灵的。[①]

类似的转变并未在任何古代资料里得到体现,倒与十九世纪及其表现死亡的风潮更为接近:祭鬼的演变、坟墓的问题、死而复生的问题等等。古朗士在笔记里如是自问:

> 是怎样的一种感情,促使产生了对死者的祭祀?我深感震撼,因古人就如同孩子或者野蛮人一般,有丰富的想象力和脆弱的理性,他们害怕看见死者的亡灵重新出现在他们中间,并且屈服于这种恐惧。

更有甚者,在这些问题上,古朗士的论著和某些实证主义者(比如 Robinet 或 P. Laffitte)的观点颇有相似之处。P. Laffitte 写了一本有关巴黎公墓的小论文[②],并援用了两段引文。首先是孔德的句子:"生者越来越受死者的管辖,这是人类秩序的必然法则";其次则是 Robinet 的句子:"没有公墓,便无城邦"。P. Laffitte 接着解释了,坟墓作为"家庭政制",如何通过公墓的形成而变为"社会政制"。另外,死者的祭祀也"有利于人类天性的完善":"这是使人类最为区别于动物性的原则";"祭祀发展了启示性的生活(la vie suggestive),因为我们在祭祀过程中使自己处于不

---

① 见《古代城邦》卷1章2。

② P. Laffitte, Considération générales à propos des cimetières de Paris(《巴黎公墓总论》), Paris, 1874。

能看见的存在面前"。另外,J. Girard 更早时候的一篇论文亦试图在坟墓、家产和祖国之间建立或重建关系,值得一提。对于作者而言,社会"必须让普通人把他的坟墓建在父辈的土地上"。由此,葬礼兼具了"双重好处,使我们同时与家庭、家产和祖国联系起来"。[1] 正如 Ph. Arès 所言,"我们看到了巴列西(barésien)概念、佩古伊概念(péguyste)和毛拉斯(maurrassien)概念的诞生,但首先是实证主义的概念,是肉欲世界的概念"。按古朗士的说法,古人或许自发地实施了上述的假设?

《古代城邦》通篇体现了明确的反卢梭倾向。尽管古朗士并没有逐个论点地与《社会契约论》展开论战,他的观点却更接近于诸如 F. Le Play 的观点,笔者以为,古朗士写《古代城邦》正是为了反对卢梭。卢梭是卢克莱修的崇拜者,斯巴达的狂热信徒。事实上,再没有比他更具"压迫"意味的规则。他是法国大革命和恐怖时代所酝酿的"拙劣"而"可怕"的模仿古代的罪魁祸首。对于卢梭而言,社会关系的形成无法停留在某种协定之中,通过奴役和自由的辩证关系,这种协定把自然的人转换成为文明的人,并把个体的相对分散混合在同一个政治体中。卢梭为了这一过渡,提出了契约的概念,古朗士则提出了信仰的概念。

说到信仰,就是在说祭祀,随即则为家庭、婚姻、家产:轮番交替,没有什么是属于自然状态,一切从一开始就是处于"文明"之中。或者毋宁说,家庭既属于自然,又属于文明;或者家庭同时是这种信仰的"摇篮"和产物。信仰是唯一真实的自然状态,在信仰之下,不再有个人孤立的生活,而是家庭的生活。"古代宗教以家为真正团体,每人不过一分子"。

家庭属于自然,却又不完全如此,家庭经常忽略或误解自然的权利和情感。为什么?因为家庭"是一个宗教联合胜于自然"。古代史就是这一奴役个体的"链环"循序渐进的断裂史。基督教完成了哲学所准备的东西:父亲丧失了他的圣职以后,只保留了"自然交付与他的"权力,这种权力接近于"自然的公正性"。家产"不再来自于宗教,而来自于劳作"。由此产生了现代社会,"我们的研究"亦就此结束,这一研究"必须停止于古代政治和现代政治的分离之处"。

总之,这本书具有不可否认的说服力量,给予读者某种印象,仿佛从此了解了那永不复返的世界的孕育、诞生和运行。然而文风的严谨更多

---

[1] 指 J. Girard(Paris, 1801)的论文。摘自 Ph. Arès, L'homme devant la mort(《面临死亡的人类》), Paris, Seuil, 1977, 503－504, 534－535。

地是一种表象而非真实,作者更注重表达的衔接而非阐述的详尽,或推理的准确衔接。

鉴于古朗士理论的悖论,我们还可以就衔接他所说的坟墓与家族提出更多的疑问,坟墓与家族既是又不是同一事物。如何认识这两种宗教?进一步说,社会机制不再运作:我们看见社会在转变,却无从明白其中缘由。为什么人类有一天会走出完全自给自足的氏族制度?对于这个问题只有一个答案。或者毋宁说问题和答案均不存在,只有人类持续进化的简单肯定、演化的原则、进步的法律:犹如某一神奇的变化实施者,自觉产生,只需在每个阶段加以命名就够了。它既是一个普遍的法,处于人类的外在,又是人类天性的力量所在:人类的智慧不断增长,人类演变,社会也必须演变。

城邦一旦建立,另一番景象应运而生,这个世界不再是统一的世界,而是分裂的世界,内战作为强有力的运动元素,在其中发挥作用。事实上,城邦一经建构,就已成形,但也被持续不断的革命所摧毁。

最后一点,古朗士运用古代文本的方式甚为奇特。这些文本因涉及了共同的主题而被援引,至于文本的类型或者年代,古朗士则一概忽略不问。唯一的原则是,要有一个,或者最好是多个引文。于是西塞罗与荷马、波耳斐尔(Porphyre)相提并论。古朗士似乎记得一个语词、半句话、一行诗,却完全不了解上下文背景。特别是古希腊悲剧,往往只得到肤浅读解,仿佛那只是一些关乎葬礼或其他的现实描述和有效运用。在埃斯库罗斯和任何一个词典编纂者之间,似乎没有任何区别。

无论如何,城邦终为城邦

古朗士在写"古代城邦"的时候,想着"现代城邦"。对此有两种比较方式:要么着眼于相似之处,要么着眼于差异之处。古朗士彻底地放弃了第二种方式。在《古代城邦》出版的前几年里(1870 年以前),他曾计划写第二卷,名曰"法国城邦",从最初的时代直到 1789 年。尽管终于没有实现,亦算是古朗士最初的宏大计划。

《古代城邦》尽管遭到了彻头彻尾的批评,尽管被一再指出其把无可协调的东西协调在一起,无论如何还是一本重要的书。《古代城邦》改变了至少是法国的学界,提出了真实的问题,创造了新的思想主题,单凭这些,就足以载入史册。应该说,氏族制度从来没有以古朗士的方式存在

过。但这一虚假的命题带来了虚假的争论，从而也引起人们开始关注亲缘关系在城邦诞生时期的作用，继而在所有社会组织中的作用，以及社会团体的作用。

印欧现象使古朗士得以对古希腊人和古罗马人之间的编年时差视若无睹，使他得以把写作重心放在宗教的尺度，也就是新的思想主题之上：古代城邦。这样一种思维路线尽管备受批评、修订、增改，却直到今天仍然存在，并且不仅仅是在古代史的领域，而且还运用在其他范畴。[1]

我们有些犹豫把古朗士称为"自由思想者"。然而，古朗士也不是天主教徒。他建立了自己的城邦，在这个世界里，每一部分都与宗教相关，宗教是一切社会关系的起源。没有宗教，任何联合都不再可能。正是在这一点上我们必须提到涂尔干(Durkhein)的名字。涂尔干就读于法国高师的时候，古朗士正是校长。他深受古朗士影响，他的思想既赞同又反对古朗士。无论如何，他最早开始关注宗教教士的重要性问题。[2] 在涂尔干和社会学那里，《古代城邦》不就如一个"行为事实"，对于宗教的批评思考起着路标的作用吗？

最后，我们可以在《古代城邦》中读到有关历史的一个定义。这个定义不无反响，古朗士本人也经常重新提起：

> 历史不仅仅研究物质现象和政制，其真正的研究意图在于人类的精神。它必须尝试着了解这个精神在人生的不同年龄阶段相信什么、思考什么、感受什么。

历史如同精神的历史科学，或信仰的历史科学；历史是"人类的科学"，但却是"自我改变的人类"的科学。

1　我们能够想到的作者包括 G. Clotz、A. Piganiol，以及 M. I. Finley、E. Masqueray、J. Izoulet 等。见 M. I. Finley，La cité antique：de Fustel de Coulanges à Max Weber et au – delà，in Mythe，mémoire，histoire，Paris，Flammarion，1981，页 89 – 120。

2　S. Luckes，Emile Durkheim(《爱弥尔·涂尔干》)，Londres，Penguin Press，1973；A. Momigliano，La cité antique de Fustel de Coulanges(《古朗士的"古代城邦"》)，in Problème d' historiographie ancienne et moderne，Paris，Gallimard，1983，页 420 – 422。J. – Cl. Chamboredon，Emile Durkheim?：le social，objet de science. Du moral au politique?（《涂尔干：社会问题、学科对象、从伦理到政治?》）in Critique，juin – juillet 1984，页 460 – 531。